MICHAEL LAFFAN

Profesor Sejarah di Universitas Princeton

BENTANG

Sejarah ISLAM DI nusantara

"Karya penting dalam memberikan kontribusi pada renaisans peradaban Islam dan dunia. Bacaan wajib bagi setiap orang yang ingin meneguhkan Islam Nusantara yang berkemajuan."

—Prof. Azyumardi Azra, CBE, Guru Besar Sejarah dan Peradaban UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Guru Besar Tamu untuk Universitas Oxford, Universitas Harvard, dan Universitas Melbourne

PRINCETON
UNIVERSITY

Sejarah ISLAM di nusantara

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Sejarah ISLAM di NUSANTARA

MICHAEL LAFFAN

BENTANG

SEJARAH ISLAM DI NUSANTARA
Diterjemahkan dari *The Makings of Indonesian Islam,* terbitan Princeton University Press, 2011
Karya Michael Laffan

Cetakan Pertama, September 2015

Penerjemah: Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah
Penyunting: Munawir Azis & Agus Hadiyono
Perancang sampul: Adit H. & Fahmi Ilmansyah
Pemeriksa aksara: Fitriana & Akhmad Zulkarnain
Penata aksara: Adfina Fahd
Foto isi: Koleksi pribadi penulis
Digitalisasi: Rahmat Tsani H.

Copyright © 2011 Princeton University Press

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Hak terjemahan ke dalam bahasa Indonesia ada pada Penerbit Bentang.

Diterbitkan oleh Penerbit Bentang (PT Bentang Pustaka)
Anggota Ikapi
Jln. Plemburan No. 1, Pogung Lor,
RT 11 RW 48 SIA XV, Sleman, Yogyakarta 55284
Telp.: (0274) 889248, Faks.: (0274) 883753
Surel: bentang.pustaka@mizan.com
Surel redaksi: redaksi@bentangpustaka.com
http://bentangpustaka.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Laffan, Michael

Sejarah Islam di Nusantara/Michael Laffan; penerjemah, Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah; penyunting, Munawir Azis & Agus Hadiyono.—Yogyakarta: Bentang, 2015.

xx + 328 hlm; 23,5 cm.

Judul asli: *The Makings of Indonesian Islam*

ISBN 978-602-291-058-9

1. Indonesia—Islam—Sejarah. I. Judul.
II. Indi Aunullah. III. Rini Nurul Badariah.
IV. Munawir Azis. V. Agus Hadiyono.

297.965 98

E-book ini didistribusikan oleh:
Mizan Digital Publishing
Jl. Jagakarsa Raya No. 40
Jakarta Selatan - 12620
Phone.: +62-21-7864547 (Hunting)
Fax.: +62-21-7864272
email: mizandigitalpublishing@mizan.com

Untuk Ibu dan Ayah

ISI BUKU

Daftar Gambar viii

Daftar Singkatan dan Rujukan Arsip ix

Kata Pengantar xiii

Ucapan Terima Kasih xviii

Bagian Satu
INSPIRASI, INGATAN, REFORMASI 1

#1 Mengingat Islamisasi, 1300–1750 2

#2 Menerima Sebuah Ajaran Baru, 1750–1800 28

#3 Reformasi dan Meluasnya Ruang Muslim, 1800–1890 46

Bagian Dua
KEKUASAAN DALAM PENCARIAN PENGETAHUAN 75

#4 Berbagai Pandangan Fundamental mengenai Islam Hindia, 1600–1800 78

#5 Rezim-Rezim Baru Pengetahuan, 1800–1865 99

#6 Mencari Gereja Penyeimbang, 1837–1889 117

Bagian Tiga
ORIENTALISME DIGUNAKAN 143

#7 Renungan-Renungan dari Jauh mengenai Sebuah Koloni Penting, 1882–1888 145

#8 Perjumpaan-Perjumpaan Kolaboratif, 1889–1892 169

#9 Para Mufti Bayangan, Modern Kristen, 1892–1906 187

Bagian Empat
MASA LALU SUFI, MASA DEPAN MODERN 201

#10 Dari Sufisme ke Salafisme, 1905–1911 203

#11 Para Penasihat untuk Indonesië, 1906–1919 218

#12 Pengerasan dan Perpisahan, 1919–1942 240

Simpulan 267

Glosarium 271

Catatan 277

Indeks 317

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1	Pusat-Pusat Melayu di Asia Tenggara, sekitar 1200–1600	3
Gambar 2	*Syarh Umm al-barahin*, manuskrip, sekitar abad kesembilan belas	6
Gambar 3	Islam Nusantara, 1600–1900	37
Gambar 4	Imam Bonjol, sekitar 1848	44
Gambar 5	Makam Malik Ibrahim, dari Van Hoëvell, *Reis over Java*	106
Gambar 6	Jawa pada Masa Kolonial Akhir	168
Gambar 7	*Majmu'at mawlud* (Bombay: Muhammadiyya, 1324)	174

DAFTAR SINGKATAN DAN RUJUKAN ARSIP

AA	*Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889–1936*, E. Gobée dan C. Adriaanse (ed.), 3 vol., (The Hague: Nijhoff, 1957–65)
Ar.	Bahasa Arab
Archief	*Archief voor de geschiedenis der oude Hollandsche zending*, J.A. Grothe (ed.), 6 vol., (Utrecht: Van Bentum, 1884–91)
b.	*Ibn*, atau *Bin*; penyebutan dalam bahasa Arab untuk "putra dari"
BB	Binnenlandsch Bestuur, Kepegawaian Negeri Hindia Belanda
BKI	*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*
CSI	Centraal Sarekat Islam, badan koordinasi Sarekat Islam
Bld.	Bahasa Belanda
EI²	*Encyclopaedia of Islam,* Edisi Kedua, P. Bearman dkk. (ed.), 12 vol., (Leiden: Brill, 1954–2005)
EI³	*Encyclopaedia of Islam Three*, Gudrun Krämer dkk. (ed.), (Leiden: Brill, 2007–)
f	Gulden Belanda
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Jan Just Witkam, pengantar dan ed., 2 vol. 3 sup., (Leiden: Brill, 1996)
GG	Gouveneur Generaal van Nederlandsch Indië, Gubernur Jenderal Hindia Belanda
*HAZEU**	Collectie Hazeu, KITLV, H 1083
IG	*Indisch Gids*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
ILS	*Islamic Law and Society*
IOL	India Office Library, British Library
IOR	India Office Records, British Library
IPO	Overzicht van de Inlandsche- en Maleisch- Chinese Pers

*JALAL AL-DIN**	*Maleisch leesboek voor eerstbeginnenden en meergevorderden; Vijfde stukje; Bevattende een verhaal van den aanvang der Padri-onlusten op Sumatra, door Sjech Djilâl-Eddîn,* J.J. de Hollander, ed., (Leiden: Brill, 1857)
Jaw.	Bahasa Jawa
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JIB	Jong Islamieten Bond
JMBRAS	*Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JSEAS	*Journal of Southeast Asian Studies*
*KERN**	Collectie Kern, KITLV, H 797
KIAZ/KIZ	Kantoor voor Inlandsch en Arabisch Zaken/Kantoor voor Inlandsch Zaken; Kantor Urusan Pribumi dan Arab, kemudian menjadi Kantor Urusan Pribumi
KITLV	Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde; Institut Kerajaan Belanda untuk Studi Asia Tenggara dan Karibia, Leiden
LOr.	Leiden University Library, ms. Or.
LUB	Leiden University Library
Mel.	Bahasa Melayu
MCP	Malay Concordance Project, Australian National University, http://mcp.anu.edu.au/
MinBuZa	Nationaal Archief, Den Haag, Ministerie van Buitenlandse Zaken: A-dossiers, 1815–1940, nummer toegang 2.05.03
MR	Nationaaal Archief, Den Haag, Ministerie van Koloniën: Mailrapporten 1869–1900, nummer toegang 2.10.02
MNZG	*Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*
NBG	Nederlandsch Bijbel Genootschap; Masyarakat Injil Belanda
NU	Nahdlatul Ulama
NZV	Nederlandsche Zendings Vereeniging; Organisasi Misi Belanda
ONOI	F. Valentyn, *Oud en Nieuw Oost-Indiën, vervattende een naauwkeurige en uitvoerige verhandeling van Nederlants Mogentheyd in die Gewesten, enz.met meer dan 1050 prentverbeeldingen verrykt ... en met ... kaarten opgeheldert*, 5 vols. (D ordrecht [etc.]: Van Braam, 1724–26)

* Perhatikan bahwa *HAZEU, JALAL AL-DIN, KERN,* dan *PIJPER* sebagai sumber ditulis menggunakan huruf kapital untuk membedakannya dari nama orang.

ONZ	*Orgaan der Nederlandsche Zendingsvereeniging*
*PIJPER**	Collectie Pijper, notes, LO r. 26.337
Plakaatboek	J.A. van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch plakaatboek, 1602–1811*, 16 vol., (Batavia dan The Hague, Landsdrukkerij dan Nijhoff)
PNRI	Perpustakaan Nasional Republik Indonesia
PS	Korespondensi antara G.F. Pijper dan C. Snouck Hurgronje, dalam Collectie Pijper, LO r. 26.335
PUL	Princeton University Library
Q	Al-Quran
RIMA	*Review of Indonesian and Malaysian Affairs*
SB	*Amicissime: Brieven van Christiaan Snouck Hurgronje aan Herman Bavinck, 1878–1921*, J. de Bruijn (ed.), (Amsterdam: Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme, 1992)
SI	Sarekat Islam
TBG	*Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*
TKNM	Tentara Kanjeng Nabi Muhammad
TNI	*Tijdschrift voor Neêrlands Indië*
Vb	Nationaal Archief, Den Haag, Ministerie van Koloniën: Openbaar Verbaal, 1901–1952, nummer toegang 2.10.36.04
VBG	*Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen VG Verspreide geschriften van C. Snouck Hurgronje*, A.J. Wensinck (ed.), 6 vol., (Leiden: Brill, 1923–27)
VK	*Orientalism and Islam: The letters of C. Snouck Hurgronje to Th. Nöldeke from the Tübingen University Library*, S. van Koningsveld (ed.), (Leiden: Faculteit der Godgeleerdheid, 1985)

CATATAN MENGENAI ORTOGRAFI, PENULISAN NAMA, DAN ITALIK

Dalam menulis sebuah buku yang berurusan dengan banyak sumber dalam beragam bahasa dan tradisi ejaan, saya harus membuat beberapa putusan demi kepentingan keterbacaan. Saya menyadari bahwa dalam banyak kasus saya melakukan kekerasan terhadap beberapa konvensi bahasa Indonesia modern yang berasal dari pendahulu bahasa Belanda-nya, terutama dengan menambahkan huruf Arab *'ayn* di sana sini tempat bahasa Indonesia menggunakan bunyi hambat glotal, senyap, atau sesekali k. Saya juga menyisipkan kata "dari" yang ganjil atau menggunakan pengenalan adjektival

berbahasa Arab untuk membantu para pembaca yang tidak akrab dengan geografi Indonesia. Oleh karena itu, seseorang yang sekarang lazimnya dikenal sebagai Abdussamad Palembang akan dirujuk sebagai ʻAbd al-Samad dari Palembang, atau ʻAbd al-Samad al-Falimbani (sebagaimana dia disebutkan dalam naskah-naskah berbahasa Arab).

Dalam banyak kasus saya melakukan hal itu untuk menghubungkan kembali Indonesia dengan masa lalu Islam-nya yang dikomunikasikan melalui tulisan Jawi yang terarabkan. Walaupun begitu, dengan alasan yang sama, beragam makron dan titik subskrip pada istilah-istilah berbahasa Arab yang hanya menarik bagi para spesialis dihilangkan. Oleh karena itu, nama-nama—baik berbahasa Arab maupun Indonesia—ditampilkan dengan sistem yang sama, meskipun biasanya saya tidak menerapkannya ketika mengutip atau menerjemahkan pasase asli dalam tulisan Latin. Tentu saja kompromi ini, terutama dengan mempertimbangkan dominannya sumber Belanda yang digunakan, masih menyisakan cukup banyak nama dan istilah yang tidak jelas bagi para pembaca berbahasa Inggris. Hanya sedikit orang yang akan mengenali *sjech* sebagai *syekh* pada perjumpaan pertama, tetapi semoga saja aliran diskusi akan memudahkan transisi semacam ini. Untuk mengurangi kejanggalan yang disebabkan oleh banyak istilah asing, penulisan dengan huruf italik umumnya akan digunakan pada kemunculan pertama, bukan di seluruh buku. Semoga saya berhasil memasukkan semua istilah yang mungkin menimbulkan ketidakjelasan ke glosarium. ■

KATA PENGANTAR

CLIFFORD GEERTZ DAN CHRISTIAAN SNOUCK HURGRONJE

Para Indonesianis maupun orang-orang Indonesia benar-benar kehilangan atas wafatnya antropolog dan humanis Clifford Geertz pada akhir Oktober 2006. Geertz telah melanglang buana melampaui Jawa dan Bali serta menggeluti cakrawala yang jauh lebih luas sehingga ada perasaan di kalangan para Indonesianis bahwa, entah sepakat atau tidak dengan gagasan-gagasannya, dia adalah salah seorang dari kita. Tak syak lagi dia sudah memberikan banyak hal untuk dipertimbangkan pada bidang kajian ini. Dalam berbagai kontribusi seperti *Agricultural Involution* (1963), *Islam Observed* (1968), dan *Negara* (1980), kesemuanya dibangun atas reputasi yang dibentuk oleh *Religion of Java*-nya yang sangat berpengaruh sejak 1960, gagasan-gagasan Geertz tak pernah gagal membangkitkan gairah.

Semasa hidup hingga lama setelah wafatnya, Geertz kerap dibandingkan seorang cendekiawan lain yang kontribusinya menurut saya sangat memengaruhi cara pandang orang terhadap Indonesia. Sebuah majalah Indonesia ternama bahkan menyebut mereka sebagai dua dari delapan orang asing dalam daftar seratus "tokoh Indonesia abad kedua puluh". Tokoh kedua (atau lebih tepat, pertama) adalah Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936); seorang orientalis Belanda, muslim pura-pura, penjajah. Berbeda dari Geertz yang disambut hangat oleh orang-orang Indonesia yang menulis biografinya dalam edisi majalah tersebut, Munawar Khalil menyatakan si orang Belanda ini sebagai "tikus air yang menyusup ke dalam masyarakat Muslim untuk mencuri 'rahasia' perlawanan rakyat terhadap pemerintah kolonial".[1]

Meski buku ini bukanlah sebuah kritik terhadap Geertz maupun pembelaan untuk Snouck, berbagai sumbangan penting Snouck bagi pembentukan kajian Indonesia akan dibicarakan seiring buku ini menyelami tema-tema utamanya, yaitu: Apa yang dianggap sebagai unsur-unsur Islam Indonesia? Dan, siapa yang bisa kita sebut telah membuatnya? Seperti yang akan saya perlihatkan, proses, atau tepatnya proses-proses, yang memberikan fondasi bagi sebuah konsensus mengenai pertanyaan-pertanyaan ini digerakkan oleh keeratan

hubungan Muslim Asia Tenggara dengan sesama pemeluk Islam di Tanah Air dan di luar negeri, baik sebelum maupun di bawah kolonialisme Belanda yang menjadikan mereka bangsa Indonesia. Jauh melampaui sekadar fakta hegemoni latar belakang, keterlibatan langsung para penasihat orientalis seperti Snouck, yang bertindak atas nama negara kolonial dan berpura-pura menguntungkan umat Islam, merupakan sebuah alur utama yang memperumit kisah tersebut.

SUFISME DAN YANG MODERN

Berbekal pengetahuan akan masa lalu, kita bisa dengan mudah menyatakan bahwa skeptisisme yang digemari Geertz mengenai vitalitas jangka panjang proses Islamisasi, yang diungkapkan dalam *Islam Observed*-nya, barangkali sekarang tampak keliru. Namun, kita juga bisa menantang penggambarannya terhadap sejarah Islam Indonesia sebagai "hingga belakangan ini, sangat lentur, tentatif, sinkretis, dan, yang paling penting, multisuara".[2] Jika, bagi Geertz, watak multisuara Islam Indonesia adalah yang paling penting, dengan menengok ke sekitar empat dekade kemudian, kita bisa menyatakan bahwa syarat "hingga belakangan ini" itulah yang sebenarnya merupakan pengamatan paling relevan. Bisa dibilang bahwa Geertz membaca bidang-bidang kajiannya dengan memperhatikan kecendekiawanan modernis dan penjelasan para informan yang tampaknya merupakan pencela banyak praktik lokal yang dia dokumentasikan. Sebagaimana akan kita lihat, para informan semacam itu dan juru bicara mereka dari Barat memiliki sejarah yang berkelindan.

Dalam sebuah kritik mutakhir terhadap bidang kajian kolonial, Frederick Cooper mempertanyakan kegunaan trinitas kudus "identitas", "globalisasi", dan "modernitas". Dia menuntut tingkat kespesifikan yang lebih tinggi dalam wacana akademik dan menuntut kajian yang membaca kolonialisme bukan sebagai sebuah kisah yang dituturkan dengan latar belakang bangkitnya modernitas, melainkan lebih sebagai perjumpaan-perjumpaan tempat konsep-konsep seperti "bangsa", "yang modern", dan "agama" diberi makna.[3]

Buku ini sebagiannya dimaksudkan untuk mendorong tantangan ini. Sebelumnya saya sudah berusaha menunjukkan kontribusi Islam terhadap terbentuknya Indonesia, sekarang saya ingin beralih untuk menyelidiki bagaimana Islam ditafsirkan dan dibentuk oleh beragam aktor di kawasan ini; termasuk orang-orang Kristen Belanda. Yang sangat penting bagi penyelidikan saya adalah perdebatan mengenai posisi praksis *tarekat*—berbagai ritual perenungan mistis yang diorganisasi di bawah bimbingan seorang guru yang dikenal sebagai *syekh*—yang hanya mewakili satu aspek dari Sufisme sebagai sebuah bidang pengetahuan Islami.

Dalam perjalanannya, sebuah kisah yang jauh lebih luas dan kerap lebih politis harus dituturkan, kisah yang secara implisit mempertanyakan

pemahaman yang berlaku saat ini bahwa Sufisme adalah bentuk Islam yang paling menerima terhadap kontak dengan Barat. Dengan menyatakan semua itu, saya tidak sedang menawarkan sebuah narasi mengenai bagaimana Sufisme dan anti-Sufisme dimainkan pada abad kedua puluh secara keseluruhan, juga bukan mengenai bagaimana Islam dan politik saling beririsan di Indonesia saat ini. Sebaliknya, ini akan tetap merupakan sebuah kisah kolonial, meski sebuah kisah yang sesekali tampak tak terlalu berbeda dari yang dimainkan dengan taruhan yang sangat tinggi hari ini.

KERANGKA NARASI

Dalam menyatakan bahwa seseorang atau sesuatu memiliki "bahan-bahan pembuatan" dari sesuatu yang lain dan menyiratkan sebuah proses pembentukan yang terus berlanjut, saya akan mengatakan bahwa Islam Indonesia merupakan sebuah proyek nasional yang terus-menerus didefinisikan kembali oleh pemeluknya. Namun, pada tingkat yang lebih jelas, judul buku ini menunjukkan bahwa terdapat banyak proses yang bekerja dalam perjalanan menuju proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945—di antara proses-proses itu, proyek reformis dan kolonial barangkali adalah yang dinyatakan secara paling eksplisit. Meskipun proyek kolonial mendominasi dalam buku ini, saya rasa penting untuk tidak mengawalinya dengan mengistimewakan pengalaman Barat. Oleh karena itu, tiga bab pertama (Bagian Satu) menggambarkan tren-tren utama dalam pembentukan wacana Islam Asia Tenggara, berawal dari langkah pertama ke arah Islamisasi kawasan ini pada 1200-an, dan berlanjut hingga 1880-an ketika Belanda akan membuat berbagai intervensi *de jure* yang lebih eksplisit dalam Hukum Muslim. Latar belakang ini diperlukan untuk membuat unsur-unsur dalam kisah kolonial berikutnya menjadi jelas.

Bab 1 mendokumentasikan proses Islamisasi di seluruh Nusantara. Bab ini juga menguraikan argumen bahwa pengetahuan kita saat ini sebagian besar dibentuk oleh penerimaan terhadap pembingkaian dan validasi retrospektif atas ajaran-ajaran Sufi abad ketujuh belas. Ajaran-ajaran tersebut menekankan hubungan mistis antara Nabi dan sekelompok elite terpelajar yang dilindungi oleh otoritas kerajaan. Bab 2 meninjau bagaimana, pada abad kedelapan belas, struktur pembelajaran yang lebih formal terbentuk di Nusantara ketika para cendekiawan Asia Tenggara mulai lebih berpartisipasi dalam jaringan Timur Tengah. Saya akan menyatakan bahwa saat itu terdapat sebuah upaya yang lebih eksplisit dari pihak kerajaan untuk mengalihkan publik yang tengah mengalami Islamisasi menjauh dari daya tarik Sufisme spekulatif dan menuju komitmen yang lebih kuat terhadap hukum Islam (dan dengan demikian terhadap pemerintahan). Selanjutnya, Bab 3 mengkaji kebangkitan, terutama pada abad kesembilan belas, sebuah bentuk baru otoritas populis yang

memperluas cakupan aktivitas Islami melampaui jangkauan istana-istana yang semakin terpinggirkan. Secara khusus bab ini memeriksa implikasi praktis penggunaan pers litografis oleh beberapa persaudaraan mistis dengan koneksi Mekah yang lebih baru.

Bagian kedua dari buku ini, sebaliknya, berkenaan dengan pengalaman paralel jangka panjang Belanda (dan, hingga tingkat tertentu, Inggris) dengan Islam di Asia Tenggara, dengan memberikan penekanan yang setara pada berbagai interaksi di Hindia dan cara interaksi-interaksi ini dipahami di metropolis. Bab 4 berfokus pada berbagai gagasan yang sangat kabur mengenai Islam yang terbentuk selama pelayaran pertama pada 1590-an, dengan menekankan posisi Protestantisme dalam mengembangkan pemahaman mengenai Islam dan hubungan problematisnya dengan VOC.

Dengan menurunnya imperium-imperium perdagangan pada pengujung abad kedelapan belas, Bab 5 mengkaji berbagai perubahan yang terbentuk pada abad kesembilan belas di bawah pengaruh budaya ilmu pengetahuan yang baru dan konsep baru mengenai imperium yang dikembangkan oleh pemerintah Den Haag dan Batavia. Berbagai perkembangan intelektual ini mengakibatkan upaya yang kian aktif dari kalangan orang-orang Barat dalam mengukur dan memahami bagaimana Islam diorganisasikan di Nusantara. Mereka juga berusaha untuk mendidik para pejabat mereka untuk mempelajari bidang Hukum Islam sebagai persiapan penempatan mereka di lapangan. Usaha keras untuk menunjukkan pembingkaian yang paralel terhadap Hindia sebagai sebuah ladang misi penting dalam membentuk dan kadang menantang upaya-upaya kolonial ini dipaparkan di Bab 6.

Setelah menjelaskan dua alur utama sejarah Indonesia—alur Islam dan Kolonial—buku ini beralih ke per empat ketiga yang membicarakan berbagai implikasi berkelindannya kecendekiawanan pribumi dan Belanda mengenai pertanyaan tentang agama. Di sini, fokus kita adalah kepada Snouck Hurgronje serta jaringan sekutu dan informannya. Kita akan menyelidiki aktivitas mereka secara mendetail dan dalam periode waktu yang agak singkat karena berada dalam hitungan tahun, bukannya dekade atau abad.

Bab 7 bermula dengan berbagai intervensi Snouck Hurgronje dalam bidang kajian ini di Belanda, berbagai kritiknya terhadap serangan yuridis dan misiologis atas ortopraksi Islam di Hindia, serta persekutuannya dengan mereka yang dianggapnya memiliki penafsiran yang lebih terdidik mengenai Islam. Oleh karena itu, pandangan-pandangan tersebut disokongnya sebagai sesuatu yang menguntungkan bagi kesejahteraan publik yang saat itu masih berupa Hindia Belanda. Secara khusus bab ini akan membicarakan ketidaksukaan Snouck dan para sekutunya terhadap beragam mistisisme populis yang oleh para guru muslim pesaing—yang tidak terlalu peduli pada hukum—dapat digunakan untuk tujuan mereka sendiri.

Bab 8 menyelami hubungan-hubungan ini secara lebih mendalam, dengan mengikuti Snouck ketika tiba di Batavia pada 1889 dan melakukan kerja lapangan di Jawa dan Aceh, memeriksa posisinya baik dalam masyarakat Belanda maupun masyarakat pribumi. Sementara oleh para atasannya dia dipandang sebagai seorang informan mengenai kaum Muslim, orang-orang Muslim sendiri bisa melihatnya sebagai seorang mediator bagi kepentingan mereka. Selanjutnya, Bab 9 menjelaskan posisi mereka yang tidak begitu terpikat, dan yang menentang otoritas Snouck karena memandang kebijakan-kebijakan "etis"-nya (demikian berbagai kebijakan tersebut dikenal) untuk memodernisasi Hindia Muslim sebagai bagian dari proyek Kristenisasi dalam jangka yang lebih panjang.

Bagian terakhir buku ini membahas hubungan antara para cendekiawan Belanda dan pembaharu muslim pada paruh pertama abad kedua puluh dan konsensus mereka yang nyata bahwa sebuah Islam baru sedang muncul di tanah Hindia. Bentuk baru inilah yang akan menggantikan tradisi kuno mistisisme "India" di kawasan ini. Bab 10 melanjutkan apa yang terhenti di Bab 3, melacak perdebatan yang terus berlangsung mengenai Sufisme dalam kaitannya dengan gagasan mengenai ortodoksi yang terus berubah.

Sementara itu, Bab 11 akan membicarakan cara para penerus Snouck, yang dididik dalam sejarah Islam melalui penggunaan berbagai manuskrip yang telah dia kumpulkan, mengunggulkan sebuah alur aktivisme muslim tertentu yang oleh orang-orang saat itu semakin kerap disebut "Indonesia". Bab ini juga akan menyelidiki bahwasanya dukungan itu sebenarnya problematis bagi otoritas kolonial, bahkan meskipun mereka mengandalkan hubungan yang terbentuk antara para penasihat dan pemimpin keagamaan lokal untuk mengendalikan berbagai situasi yang berpotensi meledak.

Bab 12 menunjukkan bahwa dengan bangkitnya sebuah gerakan nasional yang dirumuskan oleh sebagian aktornya dalam kerangka Islam, para penasihat dan reformis yang menjadi teman sepemahaman mereka akan disalahkan dan dipinggirkan oleh sebuah negara kolonial yang reaksioner, persis sebelum pendudukan Jepang. ■

UCAPAN TERIMA KASIH

Benih-benih proyek ini disemai selama *fellowship* tiga tahun di Leiden dan akhirnya berkecambah tak jauh dari Nassau Street, Princeton. Sebagian dari gagasan-gagasannya, yang diubah atau dielaborasi sejak saat itu, telah muncul dalam beragam kesempatan selama tujuh tahun silam, khususnya dalam beberapa seminar yang diselenggarakan di Oxford dan Bogor pada 2005, UCLA pada 2006, Tokyo dan Kyoto pada 2007, dan Amsterdam pada 2008. Walaupun begitu, proyek ini secara keseluruhan tetap tertutup dari pandangan, termasuk pandangan saya sendiri, selama beberapa waktu.

Saya merasa berterima kasih kepada banyak pihak untuk dukungan, pertanyaan, dan dorongan mereka. Pertama-tama saya ingin mengucapkan terima kasih kepada mantan Direktur International Institute of Asian Studies, Wim Stokhof, dan stafnya yang penuh semangat untuk sebuah awalan yang sangat bagus. Secara khusus, saya berterima kasih kepada para kolega saya dalam proyek "Islam in Indonesia", yang difasilitasi oleh Institute dengan pendanaan dari Akademi Ilmu-Ilmu Sosial Kerajaan Belanda (KNAW): Nico Kaptein, Kees van Dijk, Martin van Bruinessen, Moch. Nur Ichwan, dan Noorhaidi Hasan. Yang juga membantu adalah Jan Just Witkam, Hans van de Velde, dan Arnoud Vrolijk di perpustakaan Universitas Leiden, dan banyak kolega saya yang baik hati di Lembaga Kerajaan Belanda untuk Kajian Asia Tenggara dan Karibia (KITLV)—Henk Schulte Nordholt, Willem van der Molen, Tom van den Berge, Rini Hogewoning, Jaap Anten, Lam Ngo, Liesbeth Ouwehand, Peter Boomgard, dan David Henley—di bawah bimbingan merekalah potongan-potongan terakhir buku ini menjadi jelas pada 2009.

Belanda juga menjadi sebuah tempat yang lebih hangat dan cerah berkat persahabatan Rosemary Robson di Leiden, Jaap Plugge dan Karla van Boon di Westzaan, serta Luitgard Mols dan Harold Abu Biff di Den Haag. Begitu pula, Princeton merupakan sebuah ladang yang kaya, dan saya berutang budi kepada para kolega saya sekarang maupun pada masa lalu, khususnya James McDougall, Helen Tilley, Michael Gordin, Angela Creager, Sheldon

Garon, Michael Cook, John Haldon, Bhavani Raman, dan Yaacob Dweck (ya, Yaacob, saya menyebut namamu).

Selain itu, saya berutang budi kepada Komite Riset Universitas karena dengan murah hati mendanai perjalanan lapangan yang panjang, yang membantu penyelesaian buku ini, dan kepada para sahabat baik di Asia Research Institute di Singapura, yang saat itu berada di bawah kepemimpinan Tony Reid yang senantiasa murah hati. Ungkapan terima kasih juga saya berikan kepada Michael Feener, Bill Roff, Duncan McCargo, Merle Ricklefs, Annabel Gallop dari British Library, Aunal Abied Syah di Kairo, Henri Chambert-Loir di Jakarta, dan Bob Elson serta Deb Brown di Brisbane.

Akhirnya, ucapan terima kasih saya sampaikan kepada Barbara Andaya untuk beberapa intervensi penting, Tsering Wangyal Shawa karena menggambar peta-peta, Perpustakaan Universitas Leiden dan KITLV atas izin untuk mereproduksi beberapa gambar dari koleksi mereka, dan, yang terutama, kepada Judy, Faridah, dan Daniel untuk kesabaran mereka yang sudah lama menghadapi saya dan New Jersey. ■

BAGIAN SATU

INSPIRASI, INGATAN, REFORMASI

SATU

MENGINGAT ISLAMISASI

1300–1750

MENUJU GUNUNG API

Dilihat dari atas, gugus kepulauan Nusantara, panggung bagi banyak hal yang akan dituturkan selanjutnya dalam buku ini, membentang dari Teluk Benggala ke Samudra Pasifik. Begitu pula, Semenanjung Melayu sudah lama merupakan bagian tak terpisahkan dari Nusantara. Bandar-bandarnya, dan bandar-bandar daratan utama dari Teluk Thailand hingga Tiongkok Selatan, terhubung erat dengan berbagai negara yang terletak di pulau-pulau besar seperti Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, dan Kepulauan Maluku yang lebih jauh ke timur. Di utara pulau-pulau itu, sebagai bagian dari jaringan perdagangan yang sama, terdapat Pulau Jawa serta pulau-pulau Bali, Lombok, dan Sumbawa.

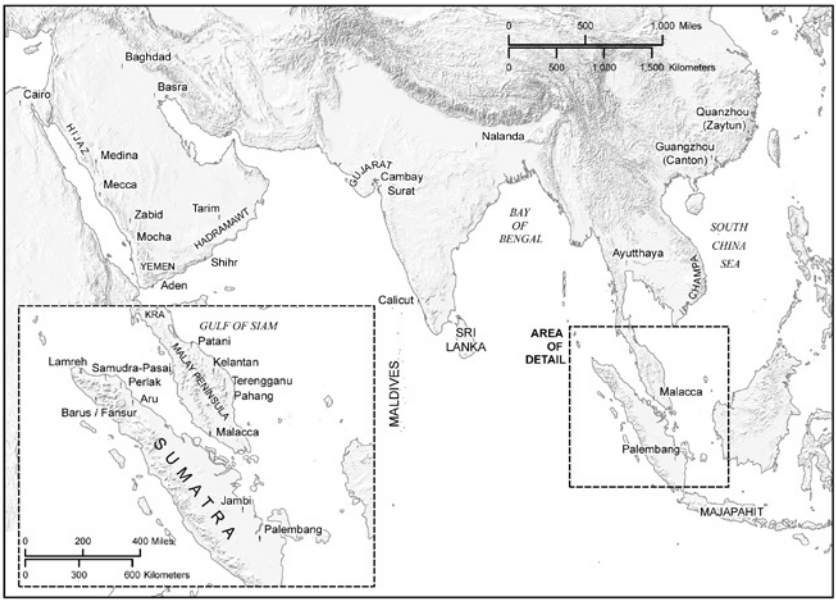
Sejak awal Masehi para penguasa di kawasan barat Nusantara berbagi budaya istana yang bercorak India dan mendapat keuntungan dari kehadiran para pedagang asing. Hal ini terjadi karena Asia Tenggara berada di persimpangan dua zona perdagangan kuno yang penting. Yang pertama meliputi Samudra Hindia, sedangkan yang lain menyusuri Laut Tiongkok Selatan. Bahkan, pengetahuan kita mengenai kerajaan-kerajaan Asia Tenggara paling awal berasal dari berbagai catatan berbahasa Tiongkok yang merekam kedatangan para utusan dengan nama-nama yang tampaknya merupakan nama muslim.

Dari arah lain, kita memiliki laporan-laporan berbahasa Arab mengenai berbagai rute pelayaran dari Teluk Persia ke pelabuhan-pelabuhan di Tiongkok Selatan dengan titik tumpu di Selat Malaka. Di sana, para kapten menunggu perubahan angin monsun untuk membawa mereka melanjutkan perjalanan atau kembali pulang, sementara perdagangan dalam kepulauan memasok rempah-rempah, getah, bulu burung langka, dan wewangian yang mahal ke kapal yang sudah dipenuhi muatan kain, keramik, dan barang pecah belah.[1]

Walaupun ada beberapa petunjuk mengenai orang-orang Muslim awal yang singgah di kawasan ini, Islam sebagai sebuah agama negara terbentuk

belakangan. Selama paruh kedua milenium pertama, pelabuhan-pelabuhan di sepanjang Selat Malaka tampaknya membayar upeti pada Kerajaan Sriwijaya (atau kepada yang mengklaim sebagai pewarisnya). Para penguasa Sriwijaya yang berpusat di sekitar bandar-bandar di Sumatra Timur menyokong Buddhisme Mahayana dan meninggalkan warisan keagamaan hingga sejauh Biara Nalanda di Bihar, India. Mereka mengirimkan misi ke Tiongkok melalui Guangzhou dan kemudian Quanzhou, bandar besar di selatan yang didirikan di bawah pemerintahan Dinasti Tang (618–907).

Di sisi lain, laporan-laporan Arab, yang menyebut Quanzhou sebagai tujuan terakhir Zaytun, tampaknya sekadar menyadari keberadaan Sriwijaya secara samar dan hanya menyebut seorang "Maharaja" besar yang mengklaim pulau-pulau di sebuah kawasan yang dinamakan "Zabaj". Ibu kotanya bisa dikenali berdasarkan sebuah bandar kosmopolitan dan "gunung api" yang selalu membara di dekatnya.[2]



Gambar 1. Pusat-Pusat Melayu di Asia Tenggara, sekitar 1200–1600.

Hal yang jauh lebih misterius adalah identitas orang muslim pertama yang mapan di Asia Tenggara. Hal ini sebagian merupakan akibat pengingatan terus-menerus akan Islamisasi yang kerap tak cocok dengan jejak-jejak fisik yang tersisa. Marco Polo dalam laporannya mengenai Sumatra (sekitar 1292) menyebut sebuah komunitas Muslim baru yang didirikan oleh para pedagang "Moor" di Perlak. Salah satu batu nisan muslim bertarikh pertama (yang berpadanan dengan tahun Gregorian 1297) menyebut "Malik al-Salih" sebagai

penguasa sezaman di bandar terdekat, Samudra Pasai. Namun, ada bukti mengenai komunitas-komunitas yang lebih awal jauh ke barat di Lamreh, tempat penanda-penanda makam yang telah terkikis parah menunjukkan adanya hubungan dengan India Selatan dan Tiongkok Selatan.[3]

Kita tak banyak tahu tentang mekanisme yang mendasari permukiman mereka, apakah mereka adalah perantara yang bekerja untuk perdagangan Tiongkok ataukah untuk raja-raja Chola di India Selatan. Pada awal abad ketiga belas para pedagang rempah Aden, di Yaman, akhirnya menyadari keberadaan orang-orang Muslim yang menghuni sebuah tempat yang sekarang mereka sebut "Jawa".[4] Pada abad keempat belas, para penguasa Samudra Pasai bersaing, atau sebaliknya bersekongkol, dengan para penguasa Benggala memperebutkan hak agar nama mereka disebut dalam khotbah-khotbah Jumat di Calicut, tempat orang-orang Jawi (demikian bangsa-bangsa Asia Tenggara dikenal oleh para penutur bahasa Arab) kerap berjumpa dengan sesama muslim berkebangsaan India, Persia, dan Arab.[5]

Petunjuk mengenai Jawa Islam muncul dalam berbagai tulisan seorang mistikus kelahiran Aden, ʻAbdallah b. Asʻad al-Yafiʻi (1298–1367), yang mengabdikan hidupnya untuk mencatat pelbagai keajaiban ʻAbd al-Qadir al-Jilani (1077–1166), sang wali dari Bagdad yang dianggap oleh banyak persaudaraan mistis sebagai guru tertinggi. Dikenal sebagai tarekat, pada masa al-Yafiʻi persaudaraan-persaudaraan ini telah tumbuh menjadi berbagai kelompok di bawah kepemimpinan para guru, atau syekh, yang diinisiasi secara khusus, yang mengklaim posisi berurutan dalam sebuah mata rantai silsilah para guru yang terentang tanpa putus hingga Nabi.

Apa pun garis keturunan spiritual mereka, entah Qadiriyyah, yang kembali ke ʻAbd al-Qadir al-Jilani, atau Naqsyabandiyyah dari Baha' al-Din Naqsyaband (1318–89), tarekat memberikan pengajaran teknik-teknik untuk mengenal Tuhan—entah melalui perenungan, tarian yang spektakuler, atau penyangkalan diri—yang lazim disebut "mengingat" (*dzikr*). Barangkali salah satu dari bentuk *dzikr* paling terkenal adalah ritual "Dabus" yang disukai oleh tarekat Rifaʻiyyah, yang mengambil nama Ahmad al-Rifaʻi dari Irak (w. 1182), yaitu para jemaah menusuk-nusukkan jarum ke dada mereka tanpa mengalami luka. Tarekat-tarekat yang lain, seperti berbagai cabang Naqsyabandiyyah, dikenal dengan perenungannya yang hening. Apa pun cara *dzikr* yang digunakan, diyakini bahwa aktivitas semacam itu, jika dibimbing oleh seorang guru yang berpengetahuan, dapat menghasilkan visi ekstatik dan momen "penyingkapan" tabir misteri yang memisahkan hamba dari Tuhan disisihkan.

Menulis pada abad keempat belas, al-Yafiʻi mengenang bahwa sebagai seorang pemuda di Aden dia mengenal seorang lelaki yang sangat cakap dalam komunikasi mistis semacam itu. Lelaki ini bahkan membaiat al-Yafiʻi

ke dalam persaudaraan Qadiriyyah. Lelaki ini dikenal sebagai Mas'ud al-Jawi; Mas'ud si orang Jawi.[6] Di sini kita tampaknya memiliki bukti bagi teori A.H. Johns yang terkenal mengenai adanya hubungan antara perdagangan dan penyebaran Islam ke Nusantara di tangan para syekh tarekat. Meskipun karya al-Yafi'i memainkan peranan dalam penyebaran kisah-kisah 'Abd al-Qadir al-Jilani di Asia Tenggara, tidak ada ingatan lokal mengenai proses ini, jika memang terjadi di Sumatra dengan cara yang sama seperti di Aden. Sebaliknya, kita kerap mendapati kisah-kisah istana tentang bagaimana cahaya kenabian sampai ke kawasan ini.

Dalam beberapa kasus, seorang penguasa pada zaman leluhur konon berjumpa Nabi dalam mimpi, meminta pengakuan seorang utusan dari Mekah atas perpindahan agamanya dalam mimpi itu, atau pernah dikunjungi oleh seorang guru asing yang mampu menyembuhkan penyakit tertentu. Barangkali contoh yang paling terkenal ditemukan dalam *Hikayat Raja Pasai*: Raja Merah Silu (yang kemudian menjadi Malik al-Salih yang dikenang dengan batu nisan bertarikh 1297) bermimpi bahwa Nabi meludahi mulutnya. Begitu terbangun dia seketika bisa membaca Al-Quran. Kisah ini sangat mirip 'Abd al-Qadir yang berbahasa Persia digambarkan fasih bertutur bahasa Arab dalam karya al-Yafi'i, *Khulasat al-Mafakhir* (*Ringkasan Tindakan-Tindakan yang Membanggakan*).[7]

Lebih jauh, Merah Silu dikisahkan menerima seorang syekh dari Mekah untuk mengesahkan perpindahan agamanya, sebuah kisah yang semula tampaknya menunjuk pada sebentuk hubungan tarekat. Walaupun begitu, penekanan pada pengesahan dari Mekah lebih mencerminkan perhatian istana terhadap genealogi kekuasaan dan kekaguman sejak lama terhadap kota tersebut sebagai kediaman abadi keluarga Nabi. Barangkali yang paling masyhur di antara banyak silsilah kerajaan Melayu adalah *Sulalat al-Salatin* (*Silsilah Para Sultan*) milik Kesultanan Malaka, yang memasukkan beberapa bagian dari *Hikayat Raja Pasai* dan mendahului garis keturunan Muhammad dengan menegaskan bahwa pendiri dinasti memiliki darah Alexander Agung.[8]

Bagaimanapun kondisi sebelum atau sesudahnya, Islamisasi kian mendekatkan kekuatan berbagai koneksi internasional yang menghubungkan Samudra Hindia dan Laut Tiongkok. Meskipun mengklaim sebagai keturunan Alexander dan Pasai, para penguasa Malaka menganggap diri mereka sebagai kerajaan bawahan Ming sampai ditaklukkan oleh Portugis pada 1511. Tentu saja, ada banyak hal yang tetap misterius mengenai Malaka. Sementara itu, Ibn Battuta (1304–77) yang kelahiran Tangiers mengklaim pada sekitar 1345 bahwa penguasa Samudra Pasai menganut mazhab Syafi'i (sebuah aliran penafsiran Hukum Islam yang dihubungkan dengan Muhammad b. Idris al-Syafi'i [767–820]). Navigator yang lebih belakangan, Sulayman al-Mahri (bertugas 1500-an), malah meragukan keislaman orang-orang Malaka. Dia

pasti punya alasan tertentu bagi keraguannya. Meskipun *Undang-undang Melaka* mendudukkan "hukum Tuhan" sebagai yang lebih tinggi ketimbang adat setempat, mereka kerap lebih menyukai yang terakhir.[9]

Gambar 2. *Syarh Umm al-barahin*, manuskrip, sekitar abad kesembilan belas. (Koleksi penulis.)

Sulalat al-Salatin tidak banyak bicara tentang kekhasan hukum ataupun teks-teks yang digunakan di kesultanan. Isinya hanya memuat beberapa pertanyaan ke Pasai mengenai keabadian pahala dan hukuman Tuhan serta permintaan khusus untuk menjelaskan sebuah naskah yang dibawa ke Malaka oleh "Mawlana Abu Bakr". Pertanyaan tersebut tampaknya terkait dengan perdebatan yang sedang terjadi mengenai pandangan mistikus Andalusia Ibn

al-'Arabi (1165–1240), yang menyatakan bahwa meski neraka itu kekal, akan ada akhir bagi penderitaan mereka yang disiksa di sana karena rahmat Tuhan melampaui murka-Nya. Sementara itu, naskah yang dibawa oleh Mawlana Abu Bakr, yang konon diajarkan secara langsung kepada Sultan Mansur Shah (berkuasa 1456–77), menyebutkan *al-Durr al-Manzum* (*Mutiara yang Teruntai*), sebuah judul yang oleh cendekiawan G.W.J. Drewes (1899–1993) dihubungkan dengan Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058–1111).[10]

Di sisi lain, tidak ada sebuah naskah ataupun kesepakatan. Versi lain *Sulalat al-Salatin* yang diterbitkan oleh penulis Singapura ternama, Munsyi Abdullah ('Abdallah b. 'Abd al-Qadir, 1796–1854), menyatakan *Durr al-Manzum* sebagai karya "Mawlana Abu Ishaq" dari "negeri atas angin" dan menjelaskan kandungannya sebagai sebuah risalah mengenai Esensi (*dzat*) Tuhan dan berbagai Atribut-Nya (*sifat*), yang ditambahi satu bagian lain mengenai Tindakan-Tindakan-Nya (*af 'al*). Pernah disampaikan bahwa hal ini menunjukkan sebuah karya tentang mistisisme, meski lebih mirip sebuah buku pengantar mengenai akidah (yang tentu saja merupakan landasan bagi karya-karya mistis).[11] Apa pun rahasia yang terkandung di balik *Durr al-Manzum*, yang jelas Malaka, bersama bandar Pahang dan Patani di wilayah utara semenanjung, memainkan peranan dalam perubahan Kepulauan Maluku dan proses tersebut terkait dengan penarikan rempah-rempah untuk pasar global yang tengah berlangsung.

DARI TIONGKOK KE JAWA?

Raja-raja Kepulauan Maluku tidak hanya berhubungan dengan muslim Melayu pada abad kelima belas. Perdagangan dengan Tiongkok tetap menjadi kunci bagi kesuksesan yang terus berlanjut di Asia Tenggara, seperti halnya perpindahan ke agama terakhir dari agama-agama dunia ini. Dengan demikian, bangsa Tiongkok dan muslim Jawa juga hadir di panggung, berlayar dari bandar-bandar yang baru saja mengalami perubahan seperti Tuban dan Gresik, yang berhasil masuk ke jalur pelayaran Arab. Kemunculan Patani sebagai sebuah kota muslim juga adalah jasa dari kontak Tiongkok-Jawa. Hal ini dikenang melalui nama pelabuhannya, yang juga dikenal sebagai Gresik. Naturalis Jerman Rumphius (1627–1702; lihat Bab 4) belakangan juga berkomentar bahwa orang Jawa di Ambon dikenal sebagai "orang-orang Tuban".[12]

Bandar-bandar seperti Gresik dan Tuban muncul di pesisir utara Jawa di bawah pengaruh orang-orang kuat yang sekarang dikenang sebagai para *wali*, berasal dari kata bahasa Arab yang menyiratkan kedekatan kepada Tuhan. Tak diragukan lagi diskusi tentang sejarah Islam di Indonesia tak akan lengkap tanpa menyebut "Sembilan Wali" (Wali Sanga), yang dihubungkan dengan Islamisasi Jawa. Mereka meliputi Malik Ibrahim dan "Tuan" (Sunan)

Bonang, Ampel, Drajat, dan Kalijaga. Yang disebut pertama, juga dikenal sebagai Mawlana Maghribi, merupakan orang Arab yang tiba sekitar 1404 dari Champa (Vietnam masa kini) dan meninggal di Gresik pada 1419. Beberapa wali yang lain juga merupakan orang Arab. Barangkali yang paling terkenal adalah murid Mawlana Maghribi yang cakap, Sunan Kalijaga, yang dianggap sebagai perwujudan arketipe muslim Indonesia, yang "lentur, tentatif, sinkretis, dan, yang paling penting, multisuara", berbeda dari tanah yang dijadikan nama gurunya, yang digambarkan Geertz sebagai "pemujaan wali dan kekakuan moral, kekuatan magis dan kesalehan yang agresif".[13]

Kerap disebut sebagai contoh kelenturan Indonesia, sebagian dari Wali Sanga disebut telah menciptakan berbagai bentuk kesenian untuk menjelaskan Islam dalam idiom lokal. Sunan Kalijaga disebut telah menciptakan teater bayangan boneka (*wayang*); Sunan Drajat dianggap menggubah sebuah melodi untuk orkestra perkusi tradisional (*gamelan*), dan Sunan Bonang dinyatakan menciptakan bentuk pengajaran puitis yang dikenal sebagai *suluk*, sebuah istilah yang berasal dari kata bahasa Arab yang berarti 'perjalanan' seseorang dalam mencari pengetahuan Ilahiah.[14] Selain itu, terdapat beberapa cerita Jawa mengenai Mawlana Maghribi dan para sahabatnya yang menunjukkan bahwa mereka mengandalkan jaringan perdagangan yang sama yang akan memperkaya Patani, tempat Mawlana Maghribi juga diklaim sebagai seorang wali pendiri. Sebuah laporan dari Cirebon, di perbatasan Jawa Barat, menunjukkan bahwa Laksamana Zheng He (1371–1433) dari Dinasti Ming-lah yang berjasa menyemai komunitas-komunitas Muslim yang bermazhab Hanafi di pulau ini.[15]

Di sisi lain, beberapa silsilah Arab yang lebih belakangan, seperti yang disusun oleh 'Abd al-Rahman al-Masyhur dari Tarim (1834–1902), menyatakan bahwa seluruh Wali Sanga adalah keturunan Nabi (Ar. *sayyid*). Secara lebih khusus silsilah al-Masyhur menegaskan bahwa mereka, seperti sang ahli silsilah sendiri, berasal dari keluarga seorang lelaki bernama 'Alawi, yang kakeknya hijrah ke Hadramaut pada 951.[16] Namun, bangsa Tiongkok tetap tidak terhapus dari sejarah Indonesia, seperti terlihat dalam kisah Sunan Gunung Jati, seorang Melayu yang dilahirkan di Pasai dengan nama Nur Allah, yang pergi ke Mekah setelah Portugis menaklukkan kota kelahirannya pada 1521. Menurut berbagai legenda Indonesia, dia kembali ke Nusantara dan menikahi adik perempuan Sultan Trenggana dari Demak sekitar 1523, lalu pindah ke Banten sekitar 1527, dan akhirnya menetap di Cirebon. Di sana dia menikahi seorang Tionghoa setempat yang warisannya ditunjukkan secara mencolok dengan pola awan di pintu-pintu makamnya dan gaya kain batik khas yang terkenal di kota itu.[17]

Semangat berbagai pihak yang datang belakangan untuk menguasai berbagai sejarah suci Jawa mengingatkan kita bahwa para pendiri memiliki

arti penting politik yang besar, tanpa memandang apakah mereka datang ke Nusantara sebagai petualang Arab atau sebagai pengelola bisnis Tionghoa. Dari mana pun asal usul mereka, masing-masing wali kini memiliki sebuah kompleks pemakaman, yang kerap merupakan tanda kemasyhuran mereka. Misalnya, puncak Bukit Giri, di Gresik di pesisir timur Jawa, terdapat situs makam Sunan Giri yang cemerlang, yang klannya menghasilkan para pemimpin yang oleh Belanda dikenal sebagai "paus" Jawa.[18] Makam-makam semacam itu menjadi situs peziarahan dan dikunjungi oleh orang-orang beriman yang mencari berkah Tuhan, atau perantaraan aktif sang wali untuk kepentingan mereka.[19]

Baik dalam berbagai silsilah yang diyakini sebagai silsilah Wali Sanga, yang ditemukan dalam pamflet-pamflet yang dibagikan kepada para peziarah, maupun dalam karya-karya kecendekiawanan mengenai warisan Islam Indonesia, kebanyakan penulis sangat yakin terhadap kontribusi para wali itu terhadap pembentukan Jawa. Warisan tersebut, sebagaimana akan kita lihat, sebagian dihidupkan kembali berkat campur tangan para cendekiawan Belanda, melalui riset yang mengantar mereka pada berbagai manuskrip yang akhirnya sampai ke koleksi Eropa. Melalui naskah-naskah inilah kita memperoleh pengetahuan tertentu mengenai ajaran para wali dalam dua abad pertama sejak kedatangan mereka. Meskipun Wali Sanga lazim dikenal memiliki kelenturan kultural, perhatian mereka lebih diarahkan untuk menanamkan norma-norma perilaku secara keras dalam masyarakat yang tidak semua orang di dalamnya adalah muslim. Seorang apoteker Portugis, Tomé Pires, misalnya, mencatat pada awal abad keenam belas bahwa kawasan pesisir Jawa barangkali sudah memeluk Islam, tetapi wilayah pedalaman belum.[20]

Salah seorang perwakilan Islam pesisir adalah Seh Bari, yang mewariskan kepada murid-muridnya serangkaian ajaran yang dirumuskan sebagai "dasar-dasar menempuh jalan mistis". Dinilai dari ajarannya, Islam yang dikembangkan pasti bukan sebuah ajaran sinkretis yang mengakomodasi praktik-praktik lokal. Sebaliknya, Seh Bari mengajukan dalil-dalil bagi sebuah komunitas elite yang mencari pengetahuan mengenai (1) hakikat Tuhan berdasarkan penafsiran Qurani; (2) apakah Tuhan berbeda dari makhluk; dan (3) bagaimana seorang hamba bisa mengenal transendensi-Nya. Dalam menjelajahi pertanyaan-pertanyaan tersebut, Seh Bari merujuk kepada al-Ghazali, yang dia gunakan untuk melawan teologi esoteris Ibn al-'Arabi, terutama menentang gagasan "kesatuan wujud" (*wahdat al-wujud*) yang dikembangkan para pengikut Ibn al-'Arabi yang beranggapan bahwa Tuhan dan makhluk pada dasarnya identik.[21]

Begitu pula, seorang guru lain dari masa awal, Seh Ibrahim, mendorong murid-muridnya untuk menjaga jarak dari berbagai godaan duniawi, dan

untuk mengambil inspirasi dari Khidr, sosok nabi yang disebutkan secara samar dalam Al-Quran (18:65–82) dan banyak hikayat Alexander. Banyak pertanyaan sudah diajukan mengenai penentuan tarikh naskah Seh Ibrahim, tetapi pandangannya barangkali bisa dianggap mewakili sikap pada periode formatif Islamisasi di Jawa. Karya-karya al-Ghazali dan al-Yafi'i dikutip untuk menentang contoh-contoh heterodoksi ekstrem, dan pelanggaran Syari'ah. Hal ini ditegaskan dalam sebuah teks tambahan yang menggambarkan pertemuan delapan wali yang masing-masing menjelaskan pemahamannya mengenai ma'rifat. Salah seorang dari mereka, Siti Jenar, berani menyatakan, "Akulah Allah. Siapa lagi aku kalau bukan Dia?" Siti Jenar dikecam karena mengungkapkan doktrin Ibn al-'Arabi kepada publik.[22]

Karena tetap bersikukuh, Siti Jenar pun dieksekusi. Nasib serupa konon menimpa para guru lain yang tidak hati-hati. Walaupun sulit untuk diverifikasi, kisah-kisah ini biasa dianggap sebagai katalis bagi diskusi mengenai perjumpaan mistisisme Jawa (dan secara otomatis, Indonesia) dengan Arab. Dalam kecendekiawanan Eropa, digambarkan beberapa kesamaan antara eksekusi Siti Jenar dan Mansur al-Hallaj dari Bagdad (858–922) yang terkenal. Menariknya, perbandingan serupa dengan kisah al-Hallaj mudah ditemui di Indonesia masa kini, tetapi patut dicatat bahwa perbandingan demikian mendahului publikasi karya-karya Barat mengenai persoalan ini. Juga patut ditunjukkan bahwa meskipun Siti Jenar dan al-Hallaj bernasib sama karena kejahatan yang sama, tidak harus ada hubungan dengan silsilah tarekat mana pun, atau setidaknya tidak dengan tarekat yang berakar dalam masyarakat di luar elite istana.[23]

DARI HAMZAH AL-FANSURI KE SEBUAH MOMEN UTSMANI

Pemahaman mengenai ajaran-ajaran Wali Sanga di Jawa terbatas, demikian juga materi seputar bandar Semenanjung Malaka. Hanya ada beberapa rujukan tak penting filsafat Ibn al-'Arabi mengenai rahmat Tuhan atau unsur-unsur hukum yang tampaknya kurang ditekankan dalam *Sulalat al-Salatin*. Penaklukan Malaka oleh Portugis pada 1511 mengakhiri keinginan apa pun yang mungkin dimiliki Malaka untuk menjadi pusat pengetahuan Islam, dan sebaliknya menciptakan sebuah peluang bagi bandar-bandar lain untuk menyalurkan perdagangan Tiongkok-Muslim yang lewat. Para penguasa wilayah yang nantinya akan menjadi Kesultanan Aceh termasuk di antara mereka yang mewarisi keuntungan itu. Mereka mulai memperluas wilayah dengan mengorbankan Pasai, bandar yang pernah memasok para cendekiawan ke Malaka dan barangkali bahkan kisah mengenai perpindahan agamanya.[24]

Seperti Malaka dan Pasai, Majapahit yang nonmuslim juga mengalami kekacauan. Setelah pengepungan yang gagal terhadap Malaka Portugis,

Majapahit digulingkan oleh pasukan dari Demak pada 1527. Beberapa waktu setelahnya Majapahit didirikan kembali sebagai Mataram Islam. Negara ini mencapai puncaknya seabad kemudian di bawah Sultan Agung (berkuasa 1613–46). Raja ini mengawali kekuasaannya dengan menundukkan pantai utara dan memungkasi rangkaian kemenangannya dengan penjarahan Surabaya pada 1625. Istananya kemudian menjadi sponsor karya-karya yang menurut M.C. Ricklefs menampilkan bukti bagi sebuah "sintesis mistis" yang sudah jadi (bukannya baru mulai), memadukan Islam non-Jawa dengan sebuah bentuk domestik yang sebenarnya sudah ada sejak Wali Sanga menyelesaikan pekerjaan mereka.[25]

Para sunan pesisir utara Jawa juga memiliki pengaruh di tempat lain di Nusantara—tempat pusat-pusat perdagangan semakin mendekatkan berbagai kawasan Islam—termasuk bandar-bandar seperti Gowa (Makassar), kepangeranan pertama di Sulawesi yang diislamkan (awal abad ketujuh belas). Dengan dukungan para sunan di Giri, Gowa menjadi pengislam yang aktif baik terhadap para tetangganya maupun terhadap pulau-pulau lain yang lebih jauh seperti Banda, Lombok, dan Sumbawa. Beberapa pihak menyatakan bahwa, pada pengujung abad keenam belas, para penguasa Sulawesi sudah mulai membangun otoritas mereka berdasarkan model "manusia sempurna" (*al-insan al-kamil*) ala Sufi sembari melihat Mataram dan Aceh untuk mencari model praktis.[26]

Tak diragukan lagi, terdapat bukti bahwa gagasan-gagasan Sufi merembesi berbagai tradisi lokal di Nusantara, mengingat mencoloknya popularitas Khidr sebagai acuan gagasan manusia sempurna. Belum lagi kemungkinan untuk sepenuhnya mengenal Tuhan dengan melewati "lima tingkatan wujud" yang dirumuskan 'Abd al-Karim al-Jili (1365–1428). Besar kemungkinan gagasan-gagasan semacam itu dikenal banyak masyarakat Indonesia melalui karya-karya seorang Melayu dari Sumatra Utara, bernama Hamzah al-Fansuri. Seperti Wali Sanga, dia dianggap menciptakan sebuah bentuk kesenian, yaitu berupa *syair* puitis Melayu (dari bahasa Arab *syi'r*). Pengembaraan Hamzah membawanya jauh dari tanah airnya. Sebuah prasasti pemakaman yang ditafsirkan baru-baru ini menunjukkan bahwa hidupnya berakhir di Mekah pada 1527.[27] Penanggalan baru ini telah secara radikal mengubah pemahaman kita mengenai sejarah sastra dan Sufisme Melayu karena Hamzah al-Fansuri biasanya ditempatkan di istana Aceh di bawah Iskandar Muda (1607–36).

Apa pun kebenaran masalah ini, kebanyakan literatur menunjukkan bahwa puisi al-Fansuri diselimuti oleh gambaran-gambaran Sufi yang menggemakan dunia maritim bangsa Melayu. Dalam sebuah puisi, Tuhan ditampilkan sebagai samudra mahaluas yang harus diarungi dengan kapal Syari'ah dalam perjalanan menuju pulau-pulau surga. Puisi lain mengibaratkan

hubungan antara Tuhan dan manusia seperti hubungan gelombang dan laut, gelombang adalah laut, tetapi bukan laut itu sendiri.[28]

Berdasarkan manuskrip yang ada dan berbagai rujukan pada karangan al-Fansuri, jelas dia memperoleh popularitas yang luas. Lebih jauh lagi, adalah hal yang menggoda untuk menempatkan wali Jawa masa depan, Nur Allah, di antara para pengikut al-Fansuri di Mekah, sebelum kepergiannya ke Jawa dan akhirnya dikenal sebagai Sunan Gunung Jati. Makam al-Fansuri sendiri pernah menjadi situs yang diziarahi oleh orang-orang Asia Tenggara lainnya, yang menyebutnya sebagai "sang guru di Mekah". Para peziarah yang jumlahnya cukup banyak itu mengukir nisannya dengan penyebutan "Fansuri" secara khusus ketimbang sebutan "Jawi" yang lebih umum. Nisan itu menandakan dia adalah seorang "guru", "zahid", "sumber kejelasan", dan "syekh Marabout", semua gelar yang pantas bagi seorang guru tarekat Sufisme.[29] Al-Fansuri dalam puisinya juga menyinggung tentang bergabung dengan tarekat 'Abd al-Qadir al-Jilani di Ayutthaya, Siam.[30]

Sayangnya, seperti Mas'ud al-Jawi dari Aden pada masa sebelumnya, tak ada bukti bahwa al-Fansuri pernah membaiat orang lain. Sebagian dari pelawat asing yang tertarik ke pesisir Aceh yang semakin sejahtera sepanjang abad keenam belas bisa jadi memiliki hubungan dengan tarekat-tarekat tertentu. Al-Fansuri bisa saja membuat mereka *mungkin* berpikir seorang Jawi juga memiliki hubungan demikian.

Salah satu petunjuk potensial pada adanya pengetahuan umum mengenai tarekat yang tersebar luas setelah wafatnya Hamzah adalah adopsi mencolok terhadap istilah Arab *murid* (calon atau pengikut Sufi) untuk menyebut "pelajar". Kata *murid* hanya ditemukan sekali dalam puisi-puisi Hamzah (dan dengan makna yang berbeda). Kata itu muncul dengan makna modernnya dalam tiga roman Melayu dari pertengahan abad keenam belas. Ketiganya adalah *Hikayat Amir Hamzah*, *Hikayat Inderaputra*, dan *Hikayat Iskandar Zulkarnain*. Ketiga roman ini sebenarnya merupakan terjemahan sehingga membuat kita bertanya-tanya mengenai karya-karya pendahulu dan pengaruhnya.[31]

Tahun 1527—ketika Hamzah kemungkinan wafat di Mekah dan pasukan muslim Demak menyerbu pedalaman Jawa—harus dipandang sebagai tahun yang sangat penting bagi Islam di Asia Tenggara. Meski menguasai Malaka, Portugis gagal menggantikan lawan-lawan mereka di Dunia Lama dan juga gagal menyingkirkan muslim yang telah lebih dulu ada di Kepulauan Maluku. Pada 1570-an posisi Iberia jelas sedang lemah. Ada beberapa petunjuk bahwa hal ini merupakan akibat dari kebijakan yang diterapkan Utsmani ketika faksi anti-Portugis berhasil mendapatkan pengaruh, sebagai upaya memperbaiki hubungan dengan sejumlah penguasa yang tidak puas di Samudra Hindia.

Sebagaimana Bani Rasul di Yaman pada masa sebelumnya merupakan pemberi perlindungan yang penting di lautan, bantuan Utsmani pastinya menarik

bagi para penguasa muslim, atau mereka yang berpura-pura menjadi penguasa muslim, dalam jaringan kesultanan-kesultanan Gujarat, Benggala, dan Kepulauan Maladewa, serta dalam berbagai komunitas Muslim otonom yang hidup di bawah penguasa nonmuslim seperti sang Zamorin di Calicut. Sementara itu, para penguasa Aceh yang kian percaya diri mengirim utusan kepada Sulayman Qanuni (berkuasa 1522–66) memohon bantuan meriam Utsmani untuk menyerang Malaka Portugis serta memenuhi ambisi regional mereka sendiri.

Walaupun begitu, meski berkali-kali dijanjikan, nyatanya campur tangan Utsmani hanya terbatas. Memang banyak tentara bayaran dari Turki dan sekutu dari Abisinia, Mesir, dan Gujarat diketahui terlibat pertempuran dari Dataran Tinggi Batak di Sumatra hingga Pulau Ternate di Maluku—tempat Sultan Bab Allah (berkuasa 1570–84) berhasil mengusir orang-orang Iberia pada 1575. Adapun meriam "Utsmani" yang terkenal di Aceh sebenarnya dibuat oleh para penguasa Turki di Gujarat. Juga, sumpah setia bangsa Aceh kepada sultan Utsmani barangkali dibuat-buat oleh seorang makelar rempah ambisius, yang hanya memberikan sedikit petunjuk mengenai perdebatan ajaran yang berlangsung di sebuah istana yang akan menjadi lokasi bagi perdebatan yang benar-benar sangat terkenal.[32]

ACEH, BANTEN, DAN MATARAM PADA ABAD KETUJUH BELAS

> Dan demikianlah, di antara kerumunan sebagian orang berkata kepada yang lain, "Betapa megahnya balairung Penguasa kita Yang Mulia. Banyak negeri di bawah dan atas angin telah kita lihat, tetapi dari semua istana raja-raja agung, tak satu pun bisa dibandingkan balairung Penguasa kita Yang Sempurna. Sungguh, negeri Aceh Dar al-Salam adalah serambi Mekah!"[33]

Aceh abad ketujuh belas kerap dipandang sebagai model bagi Islam Indonesia, terutama selama masa kesultanan Iskandar Muda yang gemar berperang, hampir semasa dengan Sultan Agung di Jawa. Historiografi modern kadang menampilkan Aceh sebagai pusat kekuasaan dan pengetahuan yang dianggap sepadan dengan Imperium Utsmani.[34] Ada kebenaran dalam hal ini. Raja-raja Aceh seperti 'Ali Mughayat Shah (berkuasa sekitar 1514–28) barangkali sudah mulai menugaskan penggantian batu nisan pada makam-makam kuno para raja Pasai sebagai usaha untuk mengklaim kesinambungan dengan tempat kelahiran Islamisasi regional. Para penguasa awal kemungkinan besar menyadari status mereka sebagai raja baru, seabad kemudian mereka semakin percaya diri dengan tempat mereka di Dunia (Islam). Iskandar II (berkuasa 1636–1641), yang bandarnya mengirimkan rempah-rempah ke Mediterania dalam kapal-kapal Gujarat, bahkan memimpin ziarah ke makam "para leluhur" di Pasai pada akhir 1630-an.[35]

Para penguasa Aceh juga membagi-bagikan sumbangan kepada para cendekiawan Islam, yang dikenal sebagai *ulama* (sebagian mengklaim punya hubungan dengan bandar Pasai), yang melakukan perjalanan di kapal yang sama. Cukup pasti bahwa di antara mereka ada Syams al-Din al-Sumatra'i (alias Syams al-Din dari Pasai, w. 1630), yang mungkin serupa "*archbishop*" (uskup agung) berkedudukan tinggi yang dilihat di istana Aceh oleh John Davis (sekitar 1550–1605) pada 1599, atau juga sama dengan "*chiefe bishope of the realme*" (kepala uskup kerajaan) berkemampuan bahasa Arab yang dijumpai James Lancaster (w. 1618) pada 1602. Syams al-Din yang bisa berbahasa Arab bertugas pada masa meningkatnya kontak Jawi dengan ujung barat Samudra Hindia yang semakin banyak memeluk Islam. Dia berperan sangat penting dalam mengarahkan peralihan dari lima tingkatan pengetahuan al-Jili menuju gagasan tujuh tingkatan yang kian berpengaruh. Hal ini dikuatkan pada 1590 oleh seorang Gujarat bernama Muhammad b. Fadl Allah al-Burhanpuri (w. 1620) dalam risalahnya *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* (*Bingkisan yang Dipersembahkan kepada Ruh Nabi*).[36]

Dalam skema ini, pengenalan terhadap Tuhan terentang dari yang mungkin hingga yang tak mungkin. Pada inti yang terdalam terdapat wujud Tuhan yang tak tertembus dan tak terketahui, yang diliputi oleh enam emanasi lanjutan yang memuncak dalam dunia terakhir "manusia sempurna". Para cendekiawan kerap membagi tujuh tingkatan ini antara tiga tingkatan dalam yang berhubungan dengan "esensi abadi" (*a'yan tsabitah*) Tuhan yang tak berubah dan empat "esensi eksternal" (*a'yan kharijah*) yang mengitarinya, yang dapat dipersepsi dengan cara tertentu. Bisa dipersepsi atau tidak, ini adalah sebuah teologi yang tidak dimaksudkan untuk orang-orang awam. Hanya para cendekiawan yang mahir seperti Syams al-Din yang mampu memperdebatkan kegunaannya dengan para sejawat di seberang Samudra Hindia atau menjelaskannya secara perinci kepada para patron istana mereka, yang bisa jadi ingin tahu lebih banyak mengenai metode para Sufi semacam al-Burhanpuri, yang dikenal sebagai guru tarekat Syattariyyah.[37]

Tarekat Syattariyyah dan Naqsyabandiyyah berkembang di India, Arabia, dan Yaman. Namun, sekali lagi, hanya ada sedikit bukti mengenai koneksi tarekat tertentu di kalangan para cendekiawan Jawi dan patron mereka sebelum abad ketujuh belas. Meski Syams al-Din diyakini telah membaiat Iskandar Muda ke dalam persaudaraan Naqsyabandiyyah, tidak ada bukti kuat bahwa Iskandar Muda mengucapkan baiat kepada seorang syekh Naqsyabandi. Juga tidak ada silsilah yang lestari bertarikh sebelum abad kesembilan belas yang menghubungkan Iskandar Muda dengan Naqsyabandiyyah, atau tarekat apa pun, yang kemudian aktif di kawasan Melayu.[38]

Meski demikian, seseorang tidak harus menjadi anggota sebuah tarekat Sufi untuk menjadi penganjur teologi mistis yang disebarkan Syams al-

Din. Dia kemudian digantikan oleh seorang cendekiawan setempat yang memiliki kecenderungan ekstrem bernama Kamal al-Din, yang jabatannya terancam oleh kedatangan seorang cendekiawan dari Gujarat pada Mei 1637. Cendekiawan Gujarat itu adalah Nur al-Din al-Raniri (w. 1658), seorang anggota komunitas Hadrami yang penting dan cukup besar di Surat, yang keluarganya sudah memiliki hubungan dengan Melayu. Seorang pamannya telah memberikan pelajaran-pelajaran dasar di Aceh di bawah 'Ala' al-Din Perak (berkuasa 1577–85), dan ada petunjuk bahwa dia sudah dikenal oleh Iskandar II yang lahir di Pahang, yang menggantikan Iskandar Muda.[39]

Al-Raniri sepertinya sangat tidak senang karena Kamal al-Din mengajukan gagasan (bahkan mungkin di hadapan publik) bahwa Tuhan adalah "ruh dan wujud" dan manusia adalah "ruh dan wujud-Nya". Meski tidak ada bukti mengenai perumusan dengan kalimat ini dalam sumber-sumber sebelumnya yang berbahasa Melayu atau Arab yang kita ketahui sekarang, al-Raniri menghubungkan ucapan itu pada tulisan al-Fansuri dan Syams al-Din. Hal ini menjadi lebih mengejutkan mengingat sebelumnya al-Raniri memuji Syams al-Din, yang juga dikenal mendorong agar karya-karya mistis dijauhkan dari jangkauan orang awam. Bagaimanapun, ini adalah penyalahan karena asosiasi. Setelah serangkaian perdebatan di hadapan Iskandar II, Kamal al-Din yang tampaknya tidak mau bertobat pun dieksekusi, sementara buku-buku para pendahulu Jawi-nya (yang barangkali memuat rumusan itu) diperintahkan untuk dibakar.[40]

Selanjutnya, al-Raniri praktis berkuasa dalam semua urusan keagamaan dan negara di bawah sang sultan. Meninggalnya sang sultan pada 1641 dan penobatan jandanya, Safiyyat al-Din (berkuasa 1641–75), tidak membuat al-Raniri risau sedikit pun. Bahkan, kemungkinan besar al-Raniri puas ketika janda sang sultan mengawali kekuasaannya dengan menghormati kesepakatan dagang dengan Gujarat, yang membuat Belanda waswas. Sebaliknya, hal ini merupakan pengulangan perdebatan teologi yang membenarkan pengusiran al-Raniri dua tahun kemudian dengan kembalinya seorang murid Kamal al-Din pada Agustus 1643. Dia adalah seorang lelaki suku Minangkabau dari Sumatra Barat bernama Sayf al-Rijal (w. 1653), yang konon pernah belajar langsung di Gujarat. Meski ini mungkin benar, sebuah dokumen yang diidentifikasi baru-baru ini menunjukkan bahwa dia juga menyebut dirinya Sayf al-Din al-Azhari, menyiratkan bahwa dia memiliki pengalaman di masjid utama di Kairo, al-Azhar.[41]

Didirikan oleh Dinasti Fatimiyyah pada abad kesepuluh, al-Azhar menjadi terkenal sebagai pusat otoritas yuridis Suni setelah mereka digulingkan oleh Dinasti Ayyubiyyah pada 1171. Al-Azhar dilindungi oleh para penguasa Mamluk di Kairo (1250–1517), yang menyokong tempat-tempat suci di Arabia sampai mereka ditumbangkan dan digabungkan oleh Utsmani. Sebagai

tujuan terakhir perdagangan rempah Samudra Hindia, Kairo sangat dikenal oleh para pedagang Asia Tenggara. Para sultan awal Sumatra tampaknya meniru nama-nama kerajaan Ayyubi. Bangsa Aceh pun menyambut para cendekiawan Mesir pada abad keenam belas. *Bustan al-Salatin* (*Taman Para Sultan*) dari Aceh melaporkan bahwa istana menampung seseorang bernama Muhammad al-Azhari pada 1570-an, dan menyusul pada 1580-an seorang ahli mengenai *a'yan tsabitah* yang diisyaratkan sebagai kerabat ahli hukum terkenal Mesir yang bermukim di Mekah, Ibn Hajar al-Haytami (1504–67).[42]

Identifikasi Sayf al-Din sebagai Sayf al-Rijal didukung oleh fakta bahwa al-Raniri belakangan sadar bagaimana lawannya itu menyatakan bahwa pendekatannya adalah "pendekatan semua wali di Mekah dan Madinah".[43] Belum ada bukti mengenai seorang wali pun di Mekah dan Madinah yang pernah menyatakan secara terang-terangan bahwa doktrin kesatuan wujud menyiratkan ruh dan wujud yang bisa saling dipertukarkan. Sebaliknya, pernyataan itu tampaknya merupakan sebuah kontribusi khas Aceh pada filsafat Islam, dan sumbangan itu segera musnah sepenuhnya seperti penggagasnya ketika gelombang pengajaran tarekat yang lebih ortodoks menyapu pesisir Aceh. Barangkali upaya selanjutnya untuk menekan pengungkapannya setelah al-Raniri muncul dalam sebuah risalah pendek yang ditulis Muhammad al-Manufi (w. 1663) dari Kairo, yang ditanyai (mungkin setelah pengusiran al-Raniri) apakah para pengikut Kamal al-Din adalah "orang-orang yang mencapai pengetahuan" (*muhaqqiqun*) sejati.

Dalam jawabannya, al-Manufi menggunakan perkataan Imam Nawawi (w. 1277–78) dan Ibn Hajar al-Haytami untuk menunjukkan bahwa ada banyak "Sufi palsu yang bodoh" yang menyibukkan diri dengan karya-karya Ibn al-'Arabi dengan mengorbankan ilmu-ilmu formal Syari'ah *dan* juga tarekat, mengabaikan hukum dan bahkan bersenang-senang dengan lawan jenis. Namun, ketika dia beralih untuk membahas pernyataan terang-terangan bahwa "Tuhan adalah ruh dan wujud kita", dia menyatakan bahwa kekurangannya tidak ada dalam buku-buku Ibn al-'Arabi, tetapi dalam diri kaum antinomi itu sendiri yang teperdaya.[44]

Sisa risalah al-Manufi meringkas perdebatan mengenai makna Keesaan Tuhan dan sifat-sifat Tuhan yang bisa dipahami, kritik terhadap kesalahan penafsiran pseudo-Kristen atas kitab suci, dan kecaman terhadap majelis-majelis tempat para mistikus mengklaim mengalami keajaiban wahyu dan penglihatan taman surgawi. Seperti akan kita lihat dalam buku ini, jenis keprihatinan yang diajukan al-Manufi akan muncul lagi dan lagi. Begitu pula, pembelaannya dibuat dengan merujuk pada pernyataan bahwa Islam lokal merupakan bentuk *Mekah* yang lebih sejati, meski tempat otoritas hukum sangat sering berada di Mesir dan kecendekiawanan Mesir, tempat tarekat menjadi bagian krusial dari jalinan sosial di bawah pemerintahan Utsmani.

Walaupun begitu, juru tulis Aceh yang membuat terjemahan baris-baris risalah al-Manufi memiliki gagasannya sendiri mengenai majelis semacam itu dan memastikan untuk memperluas komentar dalam bahasa Melayu terhadap penyebutan al-Manufi pada "Ibn 'Arabi dan Ibn Farid serta para pengikut mereka", menambahkan, "serta semua *ulama muhaqqiqin* Aceh Dar al-Salam, seperti Syekh Hamzah Fansuri, Syekh Syams al-Din al-Sumatra'i, Syekh Kamal al-Din Ashi, dan Syekh Sayf al-Din Azhari, semoga rahmat Tuhan Yang Mahakuasa diberikan kepada mereka semua!"[45]

Mengesampingkan barisan para cendekiawan yang mencolok itu (yang mencerminkan hasrat *post factum* untuk mengklaim keempat orang itu sebagai eksponen Islam *Aceh*), rujukan yang diulang-ulang pada *muhaqqiqin* (yang berbentuk jamak) merupakan hal penting. Merujuk pendapat Ibn al-'Arabi, pada dasarnya seorang *muhaqqiq* adalah orang yang berusaha mencari "kenyataan" (*haqq*) tertinggi Tuhan. Tak diragukan lagi, istilah ini dan bentuk verbalnya, *tahqiq*, melimpah dalam berbagai risalah yang berkaitan dengan Sufisme dalam dunia Jawi dan dengan guru-guru Sufi Arabia yang mulai dikagumi para penulis. Namun, kita harus menengok Mesir pada awal abad ketujuh belas untuk memahami asal usul dan arti pentingnya, seperti yang dilakukan orang-orang Aceh yang berdebat mengenai Kamal al-Din. Pasalnya di wilayah tersebut, belakangan ini, perdebatan mengenai *tahqiq* dan penerapannya kian diminati, dalam pengertian yang lebih teknis sebagai "verifikasi" dari maksud kitab suci.

Ada yang menyatakan bahwa hal ini berasal dari dua arus kedatangan cendekiawan ke wilayah Timur Arab. Di satu sisi terdapat para guru ahli "kitab-kitab bangsa Persia" dari suku Azeri dan Kurdi, yang melarikan diri dari perluasan negara Safawi yang Syi'ah. Di sisi lain, para cendekiawan yang datang dari wilayah Barat Arab dan memopulerkan karya-karya para ahli logika dari masa lebih awal, seperti Muhammad b. Yusuf al-Sanusi (w. 1495) dari Maroko.[46] Dalam beberapa segi, adalah hal yang pas meski ganjil bahwa seorang Jawa yang menyalin komentar al-Sanusi terhadap buku pengantarnya sendiri, *Umm al-barahin* (*Induk Segala Tanda*), tergelincir sejenak ketika menggambarkan sang pengarang sebagai "kebanggaan para wali *muhaqqiqin*" (lihat Gbr. 2, baris 9). Namun, tidak semua ulama Timur Arab mendukung kaum *muhaqqiqin* yang baru itu dan para pewaris mereka. Orang Aceh yang menyalin fatwa al-Manufi menganggap pandangan-pandangan sang mufti Kairo itu bertentangan dengan pandangannya sendiri, dan memohon perlindungan kepada Tuhan "dari kejahatan orang-orang yang menolak perkataan semua *ulama muhaqqiqin*."[47]

Kita harus berhati-hati dalam menyatakan bahwa perdebatan antara al-Raniri dan Kamal al-Din mewakili pertikaian antara Islam Melayu-Indonesia yang damai dan mistis dan intoleransi Indo-Arab yang skripturalis, yang hanya mengacu pada teks. Perdebatan mendukung dan menentang kaum *muhaqqiqin*

akan berkecamuk di semua bagian dunia Islam. Meski masa jabatan al-Raniri kontroversial, tetapi dia menghasilkan karya-karya yurisprudensi Islam (*fiqh*) yang tetap bertahan dalam kanon Melayu setelah pengusirannya. Juga jelas bahwa para penulis pada masa berikutnya menghargai desakan al-Raniri terhadap penggunaan secara tepat terhadap tradisi muslim yang terbukti asli dan penolakannya terhadap roman-roman Melayu seperti *Hikayat Seri Rama* dan *Hikayat Inderaputra*.[48]

Barangkali akar persoalannya ada pada bersedia atau tidaknya para calon *muhaqqiqin* untuk memadukan ajaran mereka dengan tulisan-tulisan semacam itu. Dilihat dari perspektif masa kini, ada banyak hal yang bisa ditolak dalam banyak roman yang memanusiakan nama-nama pertempuran terkenal pada era awal Islam, atau yang menonjolkan pahlawan perempuan bukannya laki-laki. Namun, al-Raniri tidak terlalu berminat membahas persoalan kekuasaan perempuan, mengingat kerja samanya dengan Ratu Safiyyat al-Din, yang digambarkan oleh seorang pelawat Mesir, Mansur b. Yusuf al-Misri, sebagai "muslimah yang ramah dan sempurna". Penguasa perempuan jelas tidak jadi masalah bagi orang Mesir ini, yang kisah-kisahnya sampai di Yaman pada sekitar 1662. Bahkan, Mansur b. Yusuf terkesan dengan komitmen orang-orang Jawi pada Islam, dengan menyatakan bahwa orang-orang Banten dan Jawa "mengayomi Islam" di bawah raja yang "adil dan waspada".[49]

Tak diragukan lagi mereka mengarahkan perhatian semakin ke barat. *Sajarah Banten* menceritakan salah seorang raja, 'Abd al-Qadir (berkuasa 1626–51), mengirim sebuah misi ke Mekah pada 1630-an yang dimaknakan sebagai usaha untuk memperoleh gelar sultan dari syarif Mekah. Penafsiran ini lebih mengutamakan politik gelar ketimbang tujuan resmi misi yakni untuk memperoleh pemahaman mengenai ajaran-ajaran utama dalam akidah. Setelah berhenti di Kepulauan Maladewa, Pantai Coromandel, Surat, dan Mocha, rombongan utusan raja pergi ke Jeddah menghadap Syarif Zayd (berkuasa 1631–66) untuk meminta penjelasan kandungan tiga risalah.[50] Ketiganya diidentifikasi sebagai sebuah teks mengenai eskatologi Sufi, salah satu dari kumpulan karangan al-Fansuri, atau mungkin juga sanggahan al-Raniri. Kecendekiawanan terbaru memang mengajukan kemungkinan bahwa pertikaian antara Kamal al-Din dan al-Raniri bisa jadi dipicu oleh melintasnya misi dari Banten itu atau oleh kepulangan mereka dari Mekah.

Apa pun yang terjadi, *Sajarah Banten* menunjukkan bahwa persoalan yang diperdebatkan di Aceh menjadi keprihatinan pula di Jawa Barat. Orang-orang Banten tetap berhubungan dengan al-Raniri yang sudah kembali ke Gujarat. Utusan dari Banten semula hendak meneruskan misi ke Konstantinopel. Karena pemimpin mereka meninggal, rombongan pun pamit pulang. Syarif Zayd menghadiahi mereka sebuah batu dengan bekas tapak kaki Nabi, sehelai penutup Kakbah, dan secarik bendera yang konon

milik Nabi Ibrahim. Namun, bagi mereka, ada yang kurang karena Syarif Zayd tidak mengutus seorang cendekiawan untuk ikut rombongan. Syekh "Ibnu 'Alam" (barangkali Muhammad 'Ali b. 'Alan, w. 1647) juga tidak siap meninggalkan Tanah Suci.[51] Meski begitu, rombongan Banten tetap pulang dengan perasaan puas dan disambut suka cita pada 1638.

Sajarah Banten menyiratkan bahwa sang Syarif memberi Banten hak untuk membagikan gelar kepada penguasa Mataram dan Makassar. Namun, para penguasa tersebut lebih suka mengirim utusan mereka sendiri ke Mekah, suatu tindakan yang tampaknya lazim pada abad ketujuh belas. Orang-orang Mekah rupanya sangat menyadari potensi sumbangan yang tersedia karena pada 1683 mereka mengirim utusan ke Aceh menghadap Ratu Zakiyyat al-Din (berkuasa 1678–88).[52]

Kerap dikatakan bahwa politik faksional pada akhirnya membuat banyak surat dikirimkan ke Mekah yang kemudian menghasilkan sebuah fatwa pencopotan ratu Aceh terakhir, Kamalat al-Din (berkuasa 1688–99), demi kepentingan suaminya, Sayyid Hasyim Jamal al-Layl. Meski tidak ada bukti mengenai fatwa semacam itu, berkuasanya Dinasti Hadrami telah memainkan peranannya dalam menyempurnakan visi Aceh sebagai negara Islam yang paling Islami pada awal Indonesia modern.[53]

Beberapa cendekiawan juga menunjuk peran dakwah 'Alawiyyah, sebuah tarekat dari Hadramaut yang melacak silsilahnya hingga ke Muhammad b. 'Ali (w. 1255). 'Alawiyyah bahkan pernah disebut sebagai "tarekat keluarga besar". Sebutan yang memang tepat, setidaknya hingga tingkat tertentu. Kita harus mengingat bahwa ikatan keluarga kerap menghubungkan orang-orang seperti al-Raniri pada Hijaz, Gujarat, Kepulauan Maladewa, dan Aceh. Ini pastinya merupakan tema yang perlu dikaji ulang, terutama dalam kaitannya dengan meluasnya popularitas sejumlah doa yang ditujukan kepada pribadi 'Abd al-Qadir al-Jilani yang dianggap keturunan Nabi.[54]

Meskipun 'Alawi kerap dipuji-puji sehingga terkesan melebih-lebihkan peranan orang-orang Hadramaut dalam sejarah Asia Tenggara sebelum abad kedelapan belas, kita tetap perlu menengok Mesir dan Mekah. Lagi pula, pendorong Islamisasi yang tengah berlangsung tidak dapat dilihat hanya dari kehadiran, atau ketiadaan, para pelawat asing seperti kaum Hadrami. Yang tak boleh diabaikan adalah peran para cendekiawan Jawi, yang mengembara ke Tanah Suci dan kembali serta menulis untuk tanah air mereka. Dapat dikatakan bahwa sosok-sosok inilah yang harus dipandang sebagai kunci transmisi dan elaborasi terakhir bagi dominannya kompleks "Mekah" dalam berbagai institusi Islam di bawah pemerintahan Utsmani, institusi yang melibatkan praktik tarekat. Barangkali cendekiawan yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam di Asia Tenggara adalah 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1615–93). Dia dilahirkan tak jauh dari Pasai, dan dari catatan pendeknya kita

tahu bahwa orang "Jawi" ini meninggalkan Aceh (dan al-Raniri) pada 1642, memulai sebuah petualangan ke luar negeri yang berlangsung sekitar lima belas tahun.[55]

Setelah berpindah dari satu guru ke guru lain di antara Teluk, Yaman, Mekah, dan India, akhirnya al-Sinkili menemukan guru yang sesuai di Madinah, yaitu Ahmad al-Qusyasyi (1583–1661) dan Ibrahim al-Kurani (w. 1690), keduanya memiliki jaringan luas dengan Mesir. Ahmad al-Qusyasyi yang lahir di Madinah memiliki serangkaian pengalaman mistis di Yaman, tempat ayahnya pernah membawanya pada 1602. Dia kemudian kembali ke Madinah dan memantapkan diri sebagai guru tarekat Syattariyyah setelah kematian pembimbing Sufi utamanya (sekaligus mertuanya) Ahmad al-Syinnawi (w. 1619), yang terhubung dengan banyak cendekiawan Mesir.

Adapun Ibrahim al-Kurani, lahir di Kurdistan dan bergabung dengan al-Qusyasyi setelah melakukan banyak perjalanan di wilayah Timur Arab. Pada 1650 dia pergi ke Kairo dan berhubungan dengan sejumlah cendekiawan Mesir. Dia kembali ke Madinah pada 1651 dan menjadi wakil al-Qusyasyi untuk Syattariyyah. Dalam beberapa biografi Arab, dia lebih dikenal sebagai seorang Naqsyabandi. Meskipun 'Abd al-Ra'uf sudah bergabung dengan berbagai tarekat, ajaran Syattariyyah-lah yang dibawanya ke Aceh dan diajarkan kepada murid-muridnya seperti 'Abd al-Muhyi Pamijahan (1640–1715), yang bermukim di Kota Karangnunggal di Jawa Barat beberapa waktu setelah 1661.

Al-Kurani merupakan penyusun sebuah risalah, *Ithaf al-Dzaki* (*Persembahan kepada Yang Cerdik*), yang dia tujukan kepada orang-orang Jawi yang antusiasmenya terhadap *Tuhfah* karya al-Burhanpuri tak pernah berkurang. Mustafa b. Fath Allah al-Hamawi (w. 1712), yang berjumpa al-Kurani pada 1675, menyatakan bahwa pertanyaan beberapa orang Jawi mengenai penafsiran *Tuhfah* dalam "sekolah-sekolah keagamaan" mendorong Kurani menulis risalahnya.[56]

Tampaknya kita bisa mengenali sebuah persoalan teologis tertentu di balik permintaan semacam itu. Pasalnya, al-Kurani juga menghasilkan risalah yang lebih pendek mengenai pandangan "beberapa orang Jawa" yang menyatakan, "karena pengetahuan dan kesalehan" bahwa "Tuhan Yang Mahakuasa adalah diri dan wujud kita serta kita adalah diri dan wujud-Nya". Kalimat ini persis seperti yang pernah diutarakan oleh Kamal al-Din; jika dilihat berdasarkan konteksnya, pertanyaan yang dilaporkan tersebut ditujukan kepada "ulama ahli *tahqiq*". Sepertinya teologi Kamal al-Din dirumuskan kembali dalam kerangka perdebatan umum antara "beberapa orang Jawa" dan "beberapa ulama [asing] yang [sekarang] menuju ke sana".[57]

Tanggapan Al-Kurani lebih lunak ketimbang al-Manufi. Dia menyatakan bahwa orang Jawi yang bersangkutan tidak patut mati meskipun orang Jawi

itu dan penyerangnya sama-sama telah salah menafsirkan makna esoterik kata-kata Ibn al-'Arabi yang dinukil oleh al-Burhanpuri. Dalam *Syath al-wali* (*Ucapan Sang Wali*), al-Kurani lebih jauh menyatakan bahwa hanya individu yang lemah imannya dan terlalu rasionalis dalam memaknai Quran yang sampai pada pandangan semacam itu. Tujuan akhir sang mistikus adalah "kembali" kepada sang Pencipta, sembari mengakui bahwa wujudnya tetap merupakan bagian dari ciptaan sehingga tak bisa tidak merupakan sesuatu yang terpisah.[58]

Kontribusi Al-Sinkili mengenai hal-hal mistis bermula ketika Safiyyat al-Din memintanya menulis *Mir'at al-tullab* (*Cermin para Pencari*). Dalam karyanya itu, al-Sinkili mencari jalan tengah antara kaum antinomi ekstatis lokal dan kaum Syari'ah-sentris yang hendak (kembali) ke Asia Tenggara. Hal ini ditunjukkan oleh fakta bahwa dia memparafrasekan puisi Hamzah al-Fansuri tanpa menyebutkan namanya.

Sebagaimana al-Raniri, al-Sinkili pun tidak menentang martabat tujuh al-Burhanpuri. Sebaliknya, dalam *Daqa'iq al-huruf* (*Rincian Huruf-Huruf*) dia menentang perancuan esensi batin yang kekal dengan esensi eksternal yang tampak karena hal itu berarti menyamakan ciptaan dengan Tuhan.[59] Tak diragukan lagi, orang Banten yang menjadi utusannya, 'Abd al-Muhyi, adalah seorang pengajar *Tuhfah*, seperti halnya seorang wakilnya yang lain, Syekh Burhan al-Din (1646–1704), yang kini dikenang sebagai sosok pengislam Minangkabau (meskipun ada banyak makam muslim yang lebih tua) dan pendiri sebuah sekolah di Ulakan.

Al-Sinkili lebih dikenal karena terjemahan dan tafsir Quran-nya, *Tarjuman al-mustafid* (*Terjemahan yang Bermanfaat*). Karyanya itu merupakan tafsir pertama yang utuh dan berbahasa Melayu berdasarkan pembahasan "dua Jalal" dari Mesir; Jalal al-Din al-Mahalli (1389–1459) dan muridnya Jalal al-Din al-Suyuti (1445–1505).[60] Cukup berbeda dari situasi abad keenam belas ketika terdapat perhatian besar terhadap pengetahuan tentang "Sufisme" yang bisa disampaikan oleh seorang tamu asing dan kesediaan untuk berfilsafat mengenai esensi-esensi abadi, Aceh abad ketujuh belas menjadi pusat kegiatan kecendekiawanan dan pertukaran yang disponsori kerajaan bagi ajaran tarekat dalam tradisi Syattari. Namun, Aceh bukanlah satu-satunya kerajaan yang menghasilkan cendekiawan berkaliber internasional.

Ambil contoh Yusuf al-Maqassari (alias Syekh Yusuf Taj al-Khalwati, 1627–99) yang lahir di Kerajaan Gowa, Sulawesi, yang baru diislamkan. Yusuf pergi ke Arabia pada September 1644. Dia singgah di Banten dan menjadi sahabat putra mahkota. Lalu, dia singgah di Aceh, dan mungkin termasuk yang menyesali kepergian al-Raniri.[61] Seperti halnya al-Sinkili, al-Maqassari menghabiskan bertahun-tahun dalam berbagai lingkaran pengajaran di Timur Tengah. Dia menjalin hubungan dengan persaudaraan Naqsyabandi dan

menyalin karya Mawlana Jami (w. 1492) di bawah bimbingan al-Kurani. Pada akhirnya, dia memilih masuk tarekat Khalwatiyyah dan dibaiat di Damaskus oleh Ayyub al-Khalwati (1586–1661).[62]

Ketika kembali ke Nusantara pada pengujung 1660-an, al-Maqassari, yang kemudian lebih dikenal sebagai Syekh Yusuf, disambut di Banten, tempat teman lamanya saat itu menduduki takhta sebagai Sultan Ageng Tirtayasa (berkuasa 1651–83). Syekh Yusuf kemudian menikah dengan keluarga kerajaan dan berkorespondensi dengan kalangan elite di tanah kelahirannya. Barangkali, inilah yang menjadikan Banten sebagai tempat mengungsi bagi orang-orang Makassar ketika gabungan pasukan Belanda dan Bugis menyerbu Gowa pada 1669.

Syekh Yusuf banyak dikenal oleh orang-orang Indonesia saat ini karena memimpin perlawanan terhadap Belanda di Banten setelah campur tangan VOC pada 1683. Setelah penangkapan dan pengasingan Sultan Ageng, Syekh Yusuf mengambil alih komando selama beberapa pekan dari Karangnunggal. Syekh Yusuf ditangkap Belanda pada Desember 1683 dan diasingkan ke Ceylon. Dia terus menulis surat untuk komunitas di tanah airnya dari pulau itu hingga 1693 ketika dikirim lebih jauh lagi ke barat menuju Tanjung Harapan. Di tempat inilah Syekh Yusuf meninggal pada 1699.

Selama masa pengasingan Syekh Yusuf tetap menjadi saluran bagi otoritas tarekat di kawasan yang dia tinggali. Hal ini kemudian menjadi teladan bagi peniruan retrospektif di tempat-tempat tertentu dia pernah aktif. *Sajarah Banten* dan variasi Melayu-nya, *Hikayat Hasan al-Din*, berusaha mencocok-cocokkan beberapa koneksi Khalwati yang dimiliki Syekh Yusuf dengan *muhaqqiqin* terkemuka, kepada Sunan Gunung Jati pada permulaan abad keenam belas. *Sajarah* bahkan menggembar-gemborkan mereka dalam hal-hal tertentu dengan menjadikan salah seorang wali mereka sebagai seorang *sayyid*, yang secara rutin berkomunikasi dengan Nabi, belum lagi dengan sekian Sufi masyhur yang belum tentu hidup pada masa yang sama dengannya atau berada di Mekah pada saat dia konon berhaji. Para Sufi tersebut termasuk Mawlana Jami, serta ahli fikih Kairo, Zakariyya' al-Ansari (1420–1520) dan muridnya 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani (1493–1565).[63]

Karya-karya Zakariyya' al-Ansari dan 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani bisa dibilang baru memberikan pengaruh besar pada abad kedelapan belas dan kesembilan belas, justru saat keduanya sudah lama meninggal. Sebuah laporan kerajaan yang lebih bisa diandalkan dari Gowa, ditulis beberapa waktu sebelum 1729, mencatat kedatangan wakil utama Syekh Yusuf, 'Abd al-Basir (alias Tuang Rappang, w. 1723) dari Banten pada 1678, yang disusul oleh anggota rombongannya dari Cirebon pada 1684.[64] Terdapat bukti kuat mengenai kegiatan Khalwati di Sulawesi pada 1688 ketika seorang pendeta Prancis, Nicholas Gervaise (sekitar 1662–1729), menerbitkan sebuah laporan

mengenai Makassar. Sebagian besar laporan itu didasarkan pada wawancara dengan dua pangeran yang diajarnya di Paris. Dalam laporannya, Gervaise menggambarkan betapa para pemimpin agama setempat, yang dikenal sebagai *Agguy*, memimpin masjid-masjid batu yang terawat dengan baik. Masjid-masjid itu juga dilengkapi dengan sekelompok fakir selibat yang disebut *Santari*, yang bertugas melayani masjid.[65] Gervaise mencatat:

> mereka tidak banyak terpapar bahaya melanggar kesetiaan terhadap Panggilan dan Sumpah Kesucian mereka. Mereka Hidup Malam dan Siang dalam Sel-Sel kecil, terpisah satu sama lain, yang semuanya dibangun dalam Masjid. Di sana, setiap Pagi, mereka menerima Sedekah Orang-Orang Beriman, yang tak sedikit pun mereka nikmati di luar Kepatutan. Ketika mereka menghendaki sesuatu yang diperlukan untuk Menopang Hidup, mereka beranggapan bahwa suatu Kehormatan untuk Mengemis dari pintu ke pintu. Jumlah mereka lebih kurang, sesuai dengan besarnya Masjid. Mereka tidak memelihara Rambut ataupun Janggut. Topi sederhana dari Linen putih menutupi Kepala mereka dan Pakaian berwarna serupa, yang mereka kenakan, mencapai tidak lebih dari Lutut mereka. Jika harus pergi ke luar negeri karena sebuah Urusan penting, mereka memohon izin dari Agguy Agung, dan kemudian mereka mengenakan pakaian yang dianggap nyaman. Mereka pun tidak berbeda dari kaum Awam, hanya Kepala mereka gundul, membawa sebuah Serban putih, dan tidak menyandang Pedang bengkok ataupun Keris di Pinggang.[66]

Barangkali ini adalah rujukan Barat pertama yang jelas tentang para pengikut tarekat di Nusantara. Rujukan itu juga bercorak Kairo, khususnya dalam istilah yang digunakan sebagaimana dikomunikasikan oleh dua anggota muda kalangan elite terdidik. Kata *Agguy*, misalnya, sangat dekat dengan varian Kairo dari *Hajji* (*Haggi*), gelar yang banyak digunakan oleh para guru Asia Tenggara. Shalat Jumat dalam teks Gervaise dirujuk sebagai *Guman*, dari pelafalan ala Mesir terhadap kata "Jumat" (*al-gum'a*).[67] Namun, hal ini tidak menunjukkan apa pun selain tanda kehadiran seorang cendekiawan yang berasal dari Mesir atau orang-orang Jawi yang pernah berguru kepada orang Mesir. Bahkan, Gervaise berusaha menunjukkan bahwa orang-orang taat Makassar hanya bermaksud meniru bentuk Islam saja, dan itu bukan Islam Kairo:

> Dan, sekarang tidaklah untuk dibayangkan, dengan ketepatan macam apa orang-orang *Makassar* melaksanakan Kewajiban yang dibebankan oleh Agama mereka yang baru. Mereka tidak melewatkan Hari-Hari suci paling biasa sekalipun yang diwajibkan tanpa menunjukkan Ketaatan mereka, dengan Usaha yang keras, dengan suatu Amal Baik atau lainnya. Mengabaikan satu Sujud, atau Membasuh secara sembrono, dianggap sebagai Kejahatan besar. Beberapa dari mereka semata-mata karena Sentimen Pertobatan, seumur hidup menghindari meminum Tuak-Palem, meski itu tidak dilarang oleh Hukum.

> Ada sebagian yang lebih memilih mati karena Haus, ketimbang Minum Segelas Air, sejak Matahari terbit hingga Matahari terbenam, sepanjang waktu Puasa. Lebih dari itu, mereka jauh lebih taat ketimbang *Mahometan* lain karena mereka melaksanakan sangat banyak Upacara yang tidak dilakukan di kalangan orang-orang *Turki* ataupun kaum *Mahometan India* karena mereka yakin bahwa upacara-upacara itu dilaksanakan di *Mekah*, yang mereka anggap sebagai Pusat Agama mereka, dan Teladan yang harus mereka ikuti.[68]

Santari bukanlah satu-satunya anggota elite Agguy yang digambarkan oleh Gervaise. Ada juga para anggota junior dari kalangan ulama ini, yang dikenal sebagai *Labe*, dan para *Toüan*, alias "Tuan" yang menduduki posisi paling penting; yang otoritasnya juga didasarkan pada Teladan "Mekah":

> Perintah ketiga adalah mengenai *Toüan*, yang tidak bisa disematkan selain di *Mekah*, dan itu pun harus dilakukan langsung oleh *Mufti* Agung. Dari sanalah munculnya, bahwa hanya ada sangat sedikit *Toüan* di *Makassar* karena tidak semua orang mau bersulit-sulit bepergian jauh untuk Ditunjuk atau melibatkan diri mereka dalam Pengorbanan yang begitu besar. Perintah ini, yang diterima dari *Mufti* Agung, menyatakan mereka semua sebagai setara dalam kaitannya dengan Martabat Karakter, tetapi tidak setara secara Yurisdiksi, membuat sebuah perbedaan besar di antara mereka. Mereka yang melayani Masjid-Masjid paling besar, memiliki lebih banyak Penghargaan dan Kekuasaan dibandingkan yang lain. Dia yang memiliki Kehormatan untuk berada dekat Raja adalah yang tertinggi dari semuanya, seperti halnya sang Patriark dan Ulama tertinggi Kerajaan. Dia tidak mengakui siapa pun di atasnya, selain *Mufti* Agung *Mekah*. Mereka semua boleh Menikah. Jika Istri mereka meninggal, mereka diizinkan menikah lagi. Namun, Poligami dilarang bagi mereka. Jika terbukti melakukannya, hukumannya sangat berat dan mustahil bisa mereka hindari. Karena mereka dicintai dan dihormati oleh semua Orang, yang memberi mereka Hadiah setiap hari. Tidak ada Pernikahan ataupun Perayaan, yang mereka tidak diundang dan disambut dengan penuh hormat. Kehidupan yang mereka jalani tampak sangat nyaman dan mudah.[69]

Hal yang jauh lebih penting, kita mulai melihat bukti bahwa pemujaan yang dipertahankan oleh para Agguy mengambil nada yang jelas bercorak kerajaan dan dilokalisasi. Pada 1701 laporan tahunan Gowa menyebutkan bahwa para raja mulai mengunjungi makam Dato-ri-Bandung, yang konon adalah salah seorang dari pendakwah Islam pertama di Makassar pada 1570-an. Namun, tak lama kemudian, mereka lebih menyukai berkunjung ke makam Syekh Yusuf setelah jenazahnya dibawa pulang dari Tanjung Harapan pada 1705. Mungkin ini sebagai tanggapan atas desakan putranya, yang lebih dulu kembali pada Juni 1702.[70] Tak diragukan lagi, putranya diterima di istana, dan silsilah Kerajaan Makassar memasukkan garis keturunan Syekh Yusuf dengan semangat yang sama seperti yang ditunjukkan oleh orang-orang

Banten ketika menjadikan Sunan Gunung Jati sebagai seorang Khalwati dan keturunan Nabi. Bahkan, kembalinya Syekh Yusuf dalam keadaan meninggal tampaknya menutup jalan bagi peran yang sebelumnya dimainkan oleh para Agguy dan para pemukim seperti syekh Arab, 'Umar Ba Mahsun (1634–93), yang juga tiba pada 1684 (beberapa pekan setelah para pengikut Syekh Yusuf), dan kemudian berperan sebagai seorang *Tuan* terkemuka.[71]

KEKACAUAN DI KARTASURA

Azyumardi Azra menyatakan bahwa Syekh Yusuf secara konsisten menekankan perlunya keseimbangan antara Syari'ah dan Sufisme dalam ajaran-ajarannya. Namun, berbeda dari al-Qusyasyi, dia berpandangan bahwa seorang pemula harus sepenuhnya setia kepada syekhnya. Kesetiaan semacam itu pastinya ada dalam pikiran orang-orang Belanda ketika mereka mengirim Syekh Yusuf ke seberang Samudra Hindia, atau ketika mengawasi para bupati mengangkat para pangeran seperti Mallawang Gawe (w. 1742) di dalam benteng Belanda dengan cara ala baiat seorang Sufi.[72] Hal itu terbukti menjadi sebuah persoalan ketika, selama beberapa dekade berikutnya, sekutu formal mereka di Mataram berada di bawah pengaruh para guru Sufi lain.

Pada permulaan abad kedelapan belas Belanda telah menggerogoti wilayah Mataram sebagai imbalan atas bantuan militer guna melawan pemberontakan di pesisir utara. Dalam proses tersebut, mereka memperoleh hak untuk memungut pajak atas nama keturunan Sultan Agung. Namun, tarikh Jawa hanya mengungkapkan sedikit perhatian terhadap Belanda, yang kelihatannya tidak begitu memahami apa yang tengah terjadi di istana dalam kaitannya dengan Islam. Banyak dari hal-hal berikut tampaknya hanya sedikit masuk ke perhitungan Belanda, dan hanya kita ketahui melalui karya Ricklefs mengenai laporan-laporan Jawa dan dari berbagai pengamatan superfisial yang dilakukan oleh Belanda.

Menurut beberapa sumber, pada 1731 seorang guru diadili di bawah kekuasaan Pakubuwana II (berkuasa 1726–49) karena mengungkapkan kebenaran mistis kepada orang awam. Guru ini adalah Hajji Ahmad Mutamakin dari Desa Cabolek, dekat Semarang, yang mengaku telah diajari teknik-teknik Naqsyabandi oleh Syekh "Zayn al-Yamani", yang kemungkinan adalah putra salah seorang guru al-Sinkili dan al-Maqassari. Tentu saja, silsilahnya yang asing dianggap mencurigakan. Dalam *Serat Cabolek*, Ketib Anom dari Kudus mengejek Mutamakin karena bukti kesahihan Arabia miliknya dan kesukaannya terhadap kitab-kitab asing. Sejauh berkaitan dengan Ketib Anom, pengetahuan sejati mengenai Sufisme sudah ditemukan dalam naskah-naskah kawi semisal *Ramayana*. Ada semacam bukti mengenai konflik antara pemahaman lokal yang sintetis terhadap Sufisme dan Sufisme

yang diimpor dari Arabia, baik dalam bahasa Arab *maupun* Melayu, bahasa kecendekiawanan lain milik ʻAbd al-Raʼuf, Syekh Yusuf, dan ʻAbd al-Muhyi.[73]

Hajji Mutamakin tampaknya berhasil lolos dari hukuman terakhir, dan pengikut Ketib Anom, Pangeran Urawan, menunjukkan kepada orang udik yang kebingungan itu betapa Sufisme sejati ditemukan dalam karya-karya Indo-Jawa. Namun, Urawan sendiri memiliki hubungan dengan arus pengaruh Arab-Melayu yang sama. Sebagai putra seorang buangan kerajaan yang dikirim ke Batavia pada 1721, Urawan berada di pusat sebuah kelompok yang terbentuk di sekeliling Pakubuwana II sekitar 1729 yang tampaknya aktif terutama sejak 1731 hingga 1738. Atas desakan Belanda, Urawan diasingkan ke Ceylon. Tindakan ini menimbulkan kegemparan besar dalam lingkaran orang-orang saleh. Walaupun begitu, Urawan hampir tidak mungkin bertindak sendiri. Para sekutunya meliputi kepala menteri pada masa mendatang, Natakusuma, dan dua orang lain dari Batavia. Salah satunya adalah seorang guru bergelar Kiai Mataram, yang datang pada 1735. Yang lain adalah seorang Arab bernama Sayyid ʻAlwi, yang datang pada 1737.[74]

Ajaran-ajaran yang disokong oleh kelompok tersebut sampai sekarang belum jelas. Ajaran tersebut tampaknya ditentang oleh sebuah faksi yang didukung oleh nenek Pakubuwana II, yang mensponsori penulisan ulang beberapa naskah yang sejak zaman Sultan Agung diyakini memiliki kekuatan magis penyatu dunia Jawa dan Islam. Di antaranya adalah pengerjaan ulang kisah Al-Quran mengenai Yusuf; *Kitab Usulbiyya* (?), yang sangat dipengaruhi oleh *Israʼ wa-miʻraj* Muhammad (lihat di bawah), dan hikayat Iskandar yang diterjemahkan dari teladan Melayu yang dibawa dari Champa.[75]

Selain menunjukkan perlawanan yang lebih tegas terhadap Belanda, terdapat beberapa petunjuk bahwa setidaknya seorang anggota faksi pemuda dengan cara tertentu terhubung pada tarekat Qadiriyyah.[76] Meskipun terdapat beberapa keterkaitan Qadiri dalam kisah tersebut, dapat dinyatakan bahwa keterkaitan-keterkaitan tersebut berhubungan dengan Syattariyyah yang dibawa ke Jawa oleh ʻAbd al-Muhyi. Kecenderungan terbuka Natakusuma dan Sayyid ʻAlwi menjadi lebih jelas ketika Perang Tiongkok meletus pada Oktober 1740. Faksi Natakusuma menugaskan penulisan rangkaian silsilah Syattari menyusul kemenangan awal Jawa atas garnisun Belanda di Kartasura. Silsilah ini juga dilengkapi dengan penafsiran nakal terhadap *Fath al-rahman* kali pertama ditulis oleh Sufi-kesatria dari Damaskus, Wali Raslan, dan disunting oleh al-Ansari. Pastinya terdapat semacam gema global di sini karena al-Ansari, *qadi* Syafiʻi terkenal di Mesir di bawah Qaʼit Bey (memerintah 1468–95), digambarkan sebagai sahabat Sunan Gunung Jati di Mekah.[77]

Meski melakukan penyusunan dan doa semacam itu, kemenangan terakhir tidak menjadi milik orang Jawa. Kekalahan istana dari pasukan Madura membuat Pakubuwana II kembali ke pangkuan Belanda. Setelah

mengembara di hutan belantara dekat Ponorogo, Pakubuwana II bahkan mengasingkan para gurunya di masa lalu. Dengan melakukan hal itu, dia sekaligus meninggalkan kesalehan mendiang neneknya dan kesalehan para sekutu Batavia-nya yang saling bersaing. Panggung kini sudah siap bagi suara-suara lain untuk menantang legitimasi Belanda di Jawa.

SIMPULAN

Kita sudah melihat bahwa berbagai kesulitan menimpa setiap upaya untuk menyusun sebuah sejarah langsung mengenai perpindahan agama dan Islamisasi masyarakat Indonesia yang sangat beragam hingga pertengahan abad kedelapan belas. Yang muncul adalah sebuah pemahaman bahwa beberapa istana penting mengklaim peran sebagai pembela Islam (tanpa memedulikan tindakan mereka terhadap kegiatan-kegiatan kaum Muslim di sekitar mereka) dan biasanya mencari pengesahan dari seberang lautan. Orang yang memiliki garis keturunan Nabi di Mekah atau para cendekiawan yang terkait dengan mereka adalah yang paling disukai. Sebagai bagian dari kerumitan tersebut, bentuk mutakhir ortodoksi tingkat tinggi sebagaimana yang telah diwujudkan oleh praksis Sufi tampaknya juga diterima. Namun, alih-alih menjadi sebuah mekanisme perubahan agama, Sufisme secara resmi terbatas hanya untuk elite kerajaan, sedangkan kepatuhan terhadap Syari'ah dibebankan kepada rakyat. Lagi pula, berdasarkan kasus tunggal Kamal al-Din, kita mulai melihat tarikan gravitasi yang kuat dari Kairo. Hal yang wajar, mengingat Mesir berada di bawah para penguasa Mamluk dan Utsmani yang menyokong tempat-tempat suci. Pada abad kedelapan belas, karya beberapa cendekiawan Mesir, yang separuhnya tidak menyukai tradisi Madinah dan para pendukungnya, mulai mendapatkan tempat yang tetap dalam kurikulum para cendekiawan Jawi di seluruh kawasan, terutama di tempat para sultan masih berkuasa, meski hanya dalam nama. ■

DUA

MENERIMA SEBUAH AJARAN BARU

1750–1800

MENINGGALKAN ISTANA

Dibandingkan Aceh, Banten, dan Mataram, kita hanya mengetahui sedikit hal mengenai perdebatan di negara-negara muslim lain yang kerap berperang di bagian timur Nusantara, meski tampaknya perdebatan di sana mengikuti jejak Sumatra. Berbagai legenda Makassar, misalnya, mengklaim penggunaan diplomasi seorang ratu Aceh yang meyakinkan raja mereka untuk memeluk Islam Mekah. Meskipun dibuat-buat, tetapi dongeng-dongeng semacam itu menggambarkan jalur penyebaran Islam di seluruh kawasan ini.[1] Tentu saja dongeng-dongeng itu hanya memberi kita sedikit informasi mengenai cara-cara perpindahan agama, kecuali beberapa petunjuk yang masih ada, tempat ikonografi dan tampilan lisan bisa memainkan peranan.

Tepat sebelum menggambarkan buah yang berduri dan berbau menyengat yang kita kenal sebagai durian, Mansur al-Misri, orang Mesir yang merapat di istana Ratu Safiyyat al-Din, menulis bahwa dirinya pernah diminta oleh beberapa orang Belanda di Batavia untuk mengenakan pakaian cendekiawan keagamaan setempat (yang dia sebut bukan kostum ulama Mesir atau Utsmani) dan berpose untuk para seniman lokal, biasanya menggambarkan para "utusan/nabi" (*anbiya'ihim*) yang mengempit Al-Quran. Objek mereka yang lebih lazim sebenarnya adalah para wali seperti Sunan Kalijaga. Setidaknya, sebuah sumber Jawa dari awal abad kesembilan belas menunjukkan adanya garis pembeda yang samar antara para wali dan para nabi.[2]

Gaung dari penggambaran demikian ditemukan dalam sebuah sketsa yang dikirimkan kepada Orientalis Belanda, Snouck Hurgronje, oleh Muhammad Yasin dari Kelayu di Pulau Lombok. Sketsa itu menggambarkan sosok berjanggut seperti orang Arab, memegang sebilah tombak di tangan kanan dan mengempit tas berisi kitab suci di lengannya.[3] Sosok itu menyerupai darwis Sufi, yang masih bisa difoto di Timur Tengah pada abad kesembilan

belas. Sosok semacam ini juga melambangkan wali tradisional pesisir utara yang digambarkan sebagai utusan suci, pembuat undang-undang, dan kesatria.

Kita mesti bertanya sekali lagi tentang naskah-naskah apa lagi yang mungkin dibawa oleh para juru dakwah semacam itu, dan di mana (serta kapan) Sufisme tarekat mengambil tempat dalam misi mereka. Meski cendekiawan yang berpengaruh, A.H. Johns, pernah memandang syahadat Islam sebagai "praktis sinonim" dengan keanggotaan dalam sebuah tarekat di Asia Tenggara, belakangan dia melonggarkan pandangan-pandangannya. Bahkan, meski ajaran-ajaran yang dihubungkan dengan Malik Ibrahim dan Seh Bari dipenuhi dengan spekulasi mistis, mereka tidak membuat rujukan tak langsung pada praktik tarekat, membuat kita bertanya-tanya naskah apa lagi selain Al-Quran yang mungkin berada di tangan para wali utusan yang mendahului 'Abd al-Ra'uf dan Syekh Yusuf.[4]

LOKASI-LOKASI PEMBELAJARAN

Sufisme, sebagaimana mewujud dalam praktik tarekat, bukanlah satu-satunya bentuk pembelajaran Islami yang kerap ditonjolkan dari bermacam bentuk yang ditawarkan para wali. Para wali juga diduga menjadi pelopor berdirinya sekolah-sekolah keagamaan, yang dikenal sebagai *pesantren* (secara harfiah berarti 'tempat *santri* [para siswa keagamaan]') yang begitu sering dikaitkan dengan sosok-sosok seperti Mawlana Maghribi.

Tidak ada laporan yang mendukung bahwa pendidikan keagamaan diselenggarakan oleh lembaga-lembaga semacam pesantren pada masa-masa awal penyebaran Islam, tidak di mana pun selain di beranda-beranda masjid yang direstui istana. Memang ada kesaksian pelancong, seperti Jacob van Neck (1564–1638), yang melihat sebuah sekolah yang dijalankan oleh pendakwah negara di Ternate pada 1599 (ilustrasi memperlihatkan iring-iringan penguasa menuju masjid dengan tasbih di tangannya, lihat Gambar 5). Juga ada John Davis, yang mencatat keberadaan "banyak sekolah" (dan penggunaan tasbih) di Aceh pada tahun yang sama. Namun, hanya sedikit bukti bahwa situs-situs semacam itu merupakan kompleks pesantren yang besar seperti sekarang.[5]

Pada tilikan pertama, laporan tak langsung Gervaise mengenai Makassar pada 1680-an seperti menyediakan bukti tentang hubungan antara para penguasa, guru, dan mistikus tarekat. Namun, dia segera menyadari bahwa kaum Santari adalah para asketis dewasa, bukannya orang-orang muda yang mempelajari kitab-kitab pengantar dasar yang lazim dikenal sebagai *santri* di Indonesia sekarang. Komunitas kalangan muda ini menerima pelajaran di pondok-pondok dalam bimbingan para Agguy dua jam sehari di sela-sela pelajaran keterampilan yang lebih praktis. Sayangnya, tidak ada gambaran yang sama mengenai Jawa. Ricklefs menegaskan bahwa tak ada bukti

mengenai keberadaan pesantren di Jawa sebelum 1718, meskipun laporan VOC menyebutkan musuh Kartasura di Surabaya mendirikan "sekolah pelatihan". Dia sekadar menduga melalui pernyataannya bahwa Pakubuwana II mendirikan pesantren besar Tegalsari, dekat Ponorogo, dalam rangka memulihkan kekuasaan spiritualnya setelah kekalahannya pada 1740.[6]

Tidak adanya bukti mengenai restu kerajaan tidak serta-merta membatalkan kenyataan bahwa sekolah-sekolah Islam independen sudah ada pada abad kedelapan belas atau lebih awal. Hanya saja, persetujuan istana pasti sangat penting untuk mempertahankan struktur yang disyaratkan oleh para pendukung Syekh Yusuf atau 'Abd al-Ra'uf jika mereka terlibat dalam praktik-praktik seperti yang telah kita lihat di Sulawesi. Di Asia Tenggara, pengakuan kerajaan umumnya sangat diperlukan karena dapat membebaskan guru dan pengikutnya dari semua kewajiban pajak dan kerja rodi.

Pada pertengahan abad kesembilan belas terdapat sejumlah kisah mengenai para penguasa Jawa, seperti Pakubuwana II dan Mangkubumi (1749–92), yang menerapkan kebiasaan lama dan menjadikan desa-desa dengan lokasi pengajaran keagamaan atau makam suci sebagai *perdikan* yang "bebas" dari semua pajak dan wajib kerja. Dalam hal ini, tampak bahwa ajaran Syattari sudah diterima oleh semakin banyak anggota keraton-keraton Jawa dan tanah-tanah perdikan yang mereka sokong.[7]

Pada mulanya tidak semua perdikan terkait dengan tarekat Syattariyyah, kalaupun itu pernah terjadi. Piagam Tegalsari hanya menyebutkan bahwa Pakubuwana II mendesak semua pendiri perdikan membaca teks-teks keagamaan ataupun tarekat tertentu, tanpa menyebut sedikit pun naskah apa yang harus dibaca. Pada 1789 terdapat bukti mengenai sebuah orientasi Syattari yang didukung oleh kerajaan, dengan menyebut Pakubuwana IV dari Surakarta (berkuasa 1788–1820) telah dipengaruhi oleh sebuah faksi yang praksisnya menyimpang dari dominasi ajaran "Karang". Meskipun tidak jelas ajaran apa yang diwakili oleh kelompok tandingan ini—apakah merupakan "penyimpangan" domestik atau mungkin tantangan dari ajaran "Mekah" yang baru yaitu tarekat Sammaniyyah (lihat di bawah)—"Karang" hampir pasti merujuk pada jaringan yang terhubung dengan 'Abd al-Muhyi, yang makam, gua, (dan sekolah)-nya ditemukan di kawasan Karangnunggal, Banten.[8]

Kesan paling menarik terkait kemunculan perdikan-perdikan yang berorientasi Syattari adalah mengenai persoalan penamaan. Pada pengujung abad kesembilan belas jenis sekolah Islam yang disokong kaum Syattari jarang dikenal sebagai pesantren, tetapi lebih sebagai *pondok* yang diasumsikan berasal dari bahasa Arab untuk tempat menginap (*funduq*, yang aslinya adalah pinjaman dari bahasa Yunani). Para utusan Aceh, seperti halnya orang-orang Venesia dan Portugis, menginap di berbagai *funduq* di Kairo pada abad keenam belas. Hal ini membuat kita bertanya-tanya apakah "penginapan" dagang

bergaya Utsmani berhasil sampai ke Asia Tenggara, tempat ia bertransformasi, berdasarkan para penghuninya, menjadi inti bagi penanaman ajaran Islam.

Sekali lagi, hanya ada sedikit bukti mengenai lembaga-lembaga yang secara spesifik bercorak keagamaan dengan model ini sebelum abad kedelapan belas. Alih-alih, kita menemukan beberapa rujukan singkat untuk kata kerja yang berbasis pada pondok dengan makna umum "menaungi" dalam tarikh-tarikh Melayu abad ketujuh belas dari Borneo, yang menambah bobot pada kesan bahwa sekolah asrama yang independen memang merupakan sebuah inovasi belakangan.[9]

PAHAM PEMBAHARUAN SAMMANI DI PALEMBANG, BANJARMASIN, DAN BANTEN

Salah satu sumber yang memproyeksikan pesantren masa lalu adalah *Serat Centhini* dari abad kesembilan belas, tempat seorang pertapa menjelaskan bahwa dirinya belajar di Karang di bawah bimbingan ʻAbd al-Qadir al-Jilani. Mengesampingkan watak legenda dari sebagian besar klaim semacam itu, para cendekiawan menunjukkan bahwa teks tersebut, serta beragam teks Islam, tetap berharga jika dibaca bersamaan dengan laporan-laporan L.W.C. van den Berg (1845–1927), yang disusun setelah dia berkeliling Jawa pada 1885. Kedua sumber itu menjelaskan bahwa asupan kecendekiawanan kaum Muslim Jawa menjadi kian stabil dan terikat dengan standar yang ditetapkan di Mekah dan barangkali di Masjid al-Azhar Kairo, yang antara 1794 hingga 1812 dipimpin oleh ʻAbdallah al-Syarqawi.[10]

Meskipun ada beberapa petunjuk mengenai kehadiran orang Asia Tenggara di Kairo pada masa akhir kehidupan al-Syarqawi, popularitasnya barangkali sudah tecermin pada masa-masa awalnya di Mekah atau saat kunjungan rutinnya ke sana. Mungkin di Mekah-lah al-Syarqawi membaiat dua orang Jawi ke dalam persaudaraan Sammani, yang didirikan oleh Muhammad Samman (1717–76) dari Madinah, yang membina hubungan tarekat dengan Kairo pada 1760. Salah seorang dari kedua murid Jawi ini adalah Muhammad Nafis al-Banjari yang "mabuk" (aktif pada 1770-an–1820-an), yang lain adalah Da'ud al-Fatani yang lebih "sadar" dan produktif (w. sekitar 1845).[11] Seperti akan kita ketahui, para pendahulu kedua orang ini harus dipandang sebagai perintis pergeseran ke arah kecendekiawanan Mesir dengan pengorbanan (publik) berupa *muhaqqiqin* Madinah yang lebih spekulatif. Yang paling terkenal dari para pendahulu tersebut adalah ʻAbd al-Samad al-Falimbani (1719–89) dan Muhammad Arsyad al-Banjari (w.1812?). Keduanya pernah belajar langsung kepada Syekh Samman di Madinah. Keduanya juga dianggap memainkan peran krusial dalam mengarahkan istana-istana Melayu pada tulisan-tulisan al-Ghazali dan para penafsirnya di Mesir.

'Abd al-Samad dan Arsyad melanjutkan tren yang sedang berkembang di Nusantara. Palembang yang merupakan kampung halaman 'Abd al-Samad tengah berkembang sebagai pusat kecendekiawanan pada abad kedelapan belas, mengalahkan Aceh dan barangkali mengimbangi Patani di Utara.[12] Setelah tidak lagi menjadi daerah bawahan Mataram, pada 1750-an Palembang mengalahkan rival lamanya, Jambi, dan menyaingi Banten berebut kendali atas kawasan-kawasan penghasil lada yang menguntungkan di Lampung.

Sementara Jawa semakin hancur dan kian tenggelam dalam genggaman VOC setelah Perang Tiongkok, Sultan Mahmud Badr al-Din (berkuasa 1724–57) di Palembang menerima baik para penambang timah Tiongkok maupun para pedagang Belanda. Pada sebuah kesempatan dia berkelakar bahwa dirinya akan "menembakkan lada dan timah pada VOC", yang pada gilirannya akan membombardirnya "dengan rial Spanyol dalam jumlah besar".[13] Masa damai panjang Palembang di bawah Mahmud dan para penerusnya menarik banyak pelancong Arab dan memungkinkan sebagian anggota istana menyibukkan diri dengan menertibkan mistisisme antinomi. Putra mahkota yang kemudian memerintah dengan gelar Sultan Ahmad Taj al-Din (berkuasa 1757–74) sebelum turun takhta untuk menjadi Susuhunan (1774–76), mensponsori sebuah terjemahan *Fath al-rahman* karya Wali Raslan yang memberikan paparan jauh lebih akurat mengenai bentuk mutakhir ortodoksi yang dijumpai di Mekah atau Kairo ketimbang varian-varian yang disusun di Kartasura pada 1740-an.[14]

G.W.J. Drewes untuk kali pertama tertarik terhadap persoalan ini ketika dia menunjukkan kontribusi dua cendekiawan Palembang, Syihab al-Din b. 'Abdallah Ahmad dan Kemas Fakhr al-Din, yang masing-masing aktif pada 1750-an dan 1770-an. Mereka juga diantisipasi oleh seorang Aceh yang aktif di Mekah, Muhammad Zayn al-Asyi, yang harus dianggap sebagai seorang Sufi yang berusaha membatasi ajaran-ajaran Wujudiyyah pada kalangan terpilih; meski dia memberikan kritik pada serangan-serangan yang dilakukan al-Raniri maupun rekan-rekan senegaranya yang mengklaim mengerti tulisan-tulisan al-Qusyasyi, al-Kurani, atau bahkan al-Sinkili setelah belajar hanya selama dua atau tiga tahun.

Muhammad Zayn al-Asyi menasihati rekan-rekannya sesama Jawi agar tidak membaca karya-karya al-Fansuri, Syams al-Din, dan Sayf al-Rijal. Dia melakukannya karena merasa rekan-rekannya tidak kompeten untuk memahami karya-karya itu. Di Sumatra, Syihab al-Din mengajukan argumen menentang kecenderungan "Melayu" untuk mengikuti para guru yang tidak kompeten dan menempatkan diri mereka di atas Syari'ah. Syihab al-Din juga mendesak agar kitab-kitab (yang diduga bercorak Syattari) mengenai martabat tujuh disingkirkan dari jangkauan orang-orang yang tak memenuhi syarat. Kemas Fakhr al-Din yang memparafrasakan *Fath al-rahman* pada 1770-an mengeluarkan seruan yang pada hakikatnya serupa, dan kemungkinan di

bawah pengaruh personal salah satu dari banyak orang Arab yang tertarik tinggal di Kesultanan.[15]

Sudah banyak kajian mengenai kebangkitan komunitas Arab Palembang. Misalnya, diklaim bahwa ʻAbd al-Samad adalah cucu seorang mufti Kedah kelahiran Yaman. Dilahirkan di Palembang sekitar 1719, masa-masa awal studi dan pengajarannya dihabiskan di Zabid, tempat dia membentuk hubungan dengan para cendekiawan seperti cendekiawan serbabisa dari India, Murtada al-Zabidi (1732–90), yang pergi ke Kairo pada 1766. Perjumpaan-perjumpaan semacam itu menarik al-Falimbani lebih jauh ke Mesir—bersama tiga koleganya yang terkenal: Muhammad Arsyad al-Banjari, ʻAbd al-Wahhab al-Bugisi, dan ʻAbd al-Rahman b. Ahmad al-Misri. Ada dorongan yang mengilhaminya untuk menempatkan diri di bawah bimbingan Syekh Samman di Madinah antara 1767 dan 1772, tempat dia mengawali studinya dengan membaca *Fath al-rahman*.

Jika Muhammad Arsyad, ʻAbd al-Wahhab, dan ʻAbd al-Rahman mengadakan perjalanan dari Hijaz ke Nusantara pada 1772, al-Falimbani hanya bisa melakukan kunjungan singkat ke Tanah Air, kalaupun pernah, mengingat dia kembali aktif di Mekah dan Ta'if sejak 1773 hingga 1789. Namun, tetap saja merupakan sebuah kemungkinan bahwa kunjungan singkat semacam itu telah membuat Kemas Fakhr al-Din memparafrasakan *Fath al-rahman* dan mengilhami istana untuk beralih ke Sammaniyyah secara keseluruhan; dan mengorbankan Syattariyyah.[16]

Petunjuk lain mengenai iklim religius yang menonjol di Palembang barangkali bisa diperoleh dari buku panduan Sufi koleksi William Marsden muda di Bengkulu antara 1771 dan 1779. Kemungkinan besar Marsden memperolehnya bersama-sama dokumen lain, sebuah kitab pengantar (karya al-Sanusi) yang dibuat dengan rapi milik Sultan Ahmad dan disalin tak lama setelah turun takhta pada 1774. Sebagaimana sudah bisa diduga, buku panduan Sufi itu memuat penjelasan berbagai nasihat standar bagi sang murid perihal keharusan memiliki seorang syekh dan mengikutinya dalam hal-hal seperti mengurangi tidur dan makan. Juga terdapat beberapa bagian berbahasa Jawa yang berisi gambaran-gambaran tentang tradisi Syattari dan pernyataan-pernyataan kurang baik tentang al-Ghazali. Namun, di tengah-tengah bahan yang heterogen ini, terdapat sebuah catatan berbahasa Melayu yang, meskipun bersifat umum, hampir bisa menunjuk secara tidak langsung pada hilangnya otoritas seorang guru setempat yang dulu pernah memiliki naskah-naskah ini. Catatan itu berbunyi: "Karena dia tidak tahu bagaimana menafsirkan perilaku para Sahabat, dia pun kehilangan imannya dengan menyerang mereka; karena *hadits* Rasulullah, semoga shalawat dan salam tercurah kepadanya, mewajibkan kita menghormati dan menghargai mereka. Maka, ketahuilah bahwa ini adalah akar sejati dari keyakinan."[17]

Sebagian besar koleksi perpustakaan Palembang, yang dikirimkan ke Batavia pada 1822, menunjukkan gerakan menjauh dari tradisi Syattari Jawi (lihat Bab 5). Selain beberapa kitab pengantar dan bahan-bahan berbahasa Melayu dan Jawa yang terserak di sana sini (termasuk karya-karya al-Raniri dan al-Sinkili), terdapat beberapa naskah kunci yang mewakili sebuah tradisi pembakuan. Naskah-naskah ini meliputi *Hikam* (*Hikmah-Hikmah*) karya Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari (w.1309), karya-karya al-Ghazali, dan *Fath al-rahman* karya al-Ansari. Sebaliknya, tulisan-tulisan al-Fansuri dan Syams al-Din sama sekali tak dijumpai.[18]

Tak ada bukti kuat bahwa para penyokong karya-karya Wali Raslan di Palembang pernah menyebut-nyebut namanya seperti yang dilakukan orang-orang Jawa yang menang di Kartasura. Kita mungkin bertanya-tanya apakah hal itu benar adanya mengingat makna umum dalam tiga risalah yang konon dikirimkan dari Mekah oleh 'Abd al-Samad persis sebelum perjalanan yang diyakini dilakukannya ke Nusantara. Beberapa salinan yang nyaris identik dari sebuah surat yang mendorong pelaksanaan perang suci, dan yang barangkali berfungsi sebagai sebuah rekomendasi bagi para pembawanya, dikirimkan kepada Hamengkubuwana I dan saudara tirinya, Susuhunan Prabu Jaka. Segera setelah kembali ke Mekah, 'Abd al-Samad mulai menulis sebuah risalah mengenai berbagai keutamaan jihad. Meski demikian, al-Falimbani lebih merupakan sang "reformis" yang dipotret oleh Azyumardi Azra, dan dia disebut-sebut dalam sejarah Indonesia lebih karena terjemahannya terhadap karya-karya Ghazali, seperti *Hidayat al-salikin* (*Petunjuk bagi para Pejalan*, 1778) dan *Sayr al-salikin* (*Jalur para Pejalan*, 1788).[19]

Dulu diyakini bahwa al-Falimbani adalah pengarang risalah bertajuk *Tuhfat al-raghibin* (*Anugerah bagi Orang-Orang yang Berhasrat*). Namun, sudah ditunjukkan bahwa penulis karya tersebut adalah teman seperjalanannya, Muhammad Arsyad al-Banjari, yang sangat mungkin mempersembahkan karya itu untuk Sultan Tamhid Allah di Banjarmasin (berkuasa 1773–1808).[20]

Pada masa mudanya Muhammad Arsyad mendapatkan perlindungan dari Sultan Tahlil Allah (1700–45), yang kemudian mengambilnya sebagai menantu. Sultan ini juga mendirikan rumah di Mekah untuk rakyatnya yang berhaji. Ketika tiba di sana, Muhammad Arsyad meniru apa yang dilakukan al-Falimbani yakni bergabung dengan para cendekiawan seperti Muhammad b. Sulayman al-Kurdi (1715–80) sebelum melanjutkan perjalanan ke Kairo. Di sana dia terinspirasi oleh banyaknya jumlah *madrasah* karena sejarah lisan melaporkan bahwa ketika kembali ke Banjar dia mendirikan sebuah kompleks bersama-sama 'Abd al-Wahhab al-Bugisi. Dia juga memimpin kampanye menentang seorang tokoh Wujudi setempat bernama 'Abd al-Hamid Abulung. Menurut orang-orang Banjar, Abulung adalah murid Muhammad Nafis al-Banjari yang bermukim di Mekah, yang dilaporkan pernah menyatakan

bahwa "tak ada sesuatu pun yang wujud selain Dia ... Dia adalah aku dan aku adalah Dia". Dalam sebuah kisah yang seharusnya sudah familier bagi kita, Sultan Tamhid Allah memerintahkan agar dia dieksekusi.[21]

Kita memiliki dasar historiografis yang lebih kuat pada 1781 ketika Muhammad Arsyad, yang bertindak berdasarkan perintah kerajaan, menjabarkan *Sirat al-mustaqim* (*Jalan yang Lurus*) karya al-Raniri untuk menghasilkan karyanya sendiri *Sabil al-muhtadin* (*Jalan Orang-Orang yang Mendapat Petunjuk*). Berbeda dari al-Falimbani, Muhammad Arsyad yang menempatkan dirinya dalam silsilah *muhaqqiqin* sama sekali tidak merujuk kepada Ibrahim al-Kurani, Syams al-Din, atau al-Burhanpuri. Sebaliknya, dia mendukung gerakan kembali pada tulisan-tulisan yang lebih terkendali, yaitu karya para cendekiawan Mesir yang "sadar" seperti al-Suyuti dan al-Sya'rani; bahkan karya terbaru mengenai abad kedelapan belas menunjukkan bahwa karya-karya al-Sya'rani menempati kedudukan yang kian bergengsi dalam konteks Utsmani.[22] Juga terlihat jelas bahwa, agak mirip al-Raniri, generasi yang sedang naik daun itu tidak menyukai berbagai karya dan praktik "tradisional" Melayu. Al-Banjari mencemooh hikayat sebagai kisah yang tidak bisa dibuktikan dan mengutuk praktik pemberian sesaji untuk menolak bala sebagai "menjadi adat di beberapa tempat di negeri di bawah angin". Sikap serupa berlangsung di Terengganu hingga 1830-an, sekitar tiga dekade setelah seorang *qadi* setempat mengeluarkan fatwa agar semua naskah semacam itu dibakar.[23]

Walaupun begitu, berbagai kebiasaan lama terbukti sulit untuk dihilangkan dari kawasan Melayu. Pada 1837 para misionaris Barat mendapati orang-orang Brunei dengan penuh minat menantikan hikayat-hikayat terbaru dari Singapura. Berbagai afiliasi tarekat pesaing juga sama tangguhnya. Beberapa silsilah Sufi yang dikumpulkan di Filipina Selatan menunjukkan bahwa, meskipun Sammaniyyah mengalami kebangkitan di istana Palembang, Syattariyyah tetap hadir di sekitar pedalaman Sumatra.[24] Syattariyyah juga mendapatkan kekuatan di kawasan utara Semenanjung Malaya di bawah pengaruh murid al-Falimbani, Da'ud al-Fatani, yang tampaknya lebih tertarik pada pendekatan yuridis gurunya ketimbang tarekatnya. Para pendukung martabat tujuh pun tidak dibungkam. Muhammad Nafis al-Banjari menyusun *Durr al-nafis* (*Mutiara yang Berharga*) yang secara persis mengungkapkan teosofi ini pada 1786. Hal ini bisa jadi merupakan kasus tempat kisah Kamal al-Din terulang karena karya itu sangat mungkin ditulis dari Mekah atau Madinah yang relatif aman.[25]

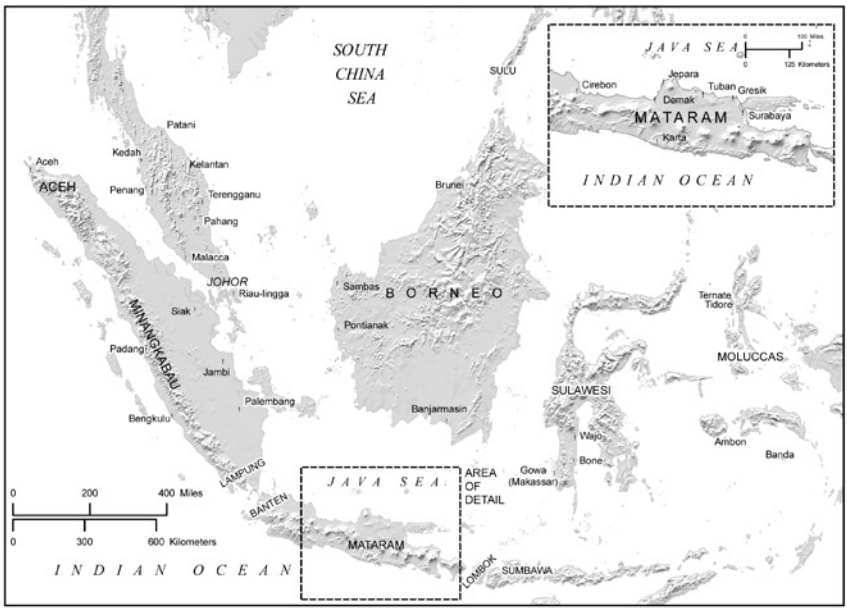
Kita memiliki pernyataan eksplisit 'Abd al-Samad dan Muhammad Arsyad untuk mendasari diskusi kita mengenai berbagai peristiwa di Sumatra Timur dan Kalimantan Tenggara. Namun, ketika hendak menilai maksud rekan-rekan seperjalanan mereka di Jawa Tengah dan Timur, lebih sedikit bukti yang tersedia. Bisa jadi Sammaniyyah memang telah tersebar di kalangan

prajurit elite Mangkunegara I (1726–96)—salah satu surat al-Falimbani dari Mekah, bersama sebuah panji, dikirimkan kepadanya pada 1772—tetapi seorang saksi mata dari 1780-an hanya melaporkan kerapnya pelaksanaan *dzikr* tanpa menghubungkan penyebutan tarekat tertentu dengannya.[26]

Sebaliknya, dengan keyakinan yang lebih besar kita bisa menunjuk bahwa mengerasnya sikap penentangan terhadap tradisi Madinah di Jawa Barat karena perpustakaan Kerajaan Banten—tempat Sammaniyyah menemukan dukungan tarekat Rifa'iyyah—memuat karya-karya berbahasa Arab yang sangat mirip seperti yang ditemukan di Palembang. Sebagian besar kitab-kitab ini bisa dikaitkan dengan para cendekiawan Mesir ataupun para pengarang yang dipengaruhi oleh kecendekiawanan Mesir. Secara khusus, terdapat beberapa salinan *Yawaqit wa-l-jawahir* (*Yakut dan Permata*) dan *Mizan* (*Neraca*) karya al-Sya'rani. *Pertama*, teks eskatologis dan memuat gambaran Hari Kiamat. *Kedua*, traktat yang terdiri atas ajaran-ajaran keempat imam, dengan mengikuti Khidr, yang pendapatnya diklaim oleh al-Sya'rani telah dimintanya melalui saudara mistisnya.[27]

Kita harus ingat bahwa orang Mesir yang menentang tradisi Madinah bukanlah penentang praktik-praktik tarekat ataupun komunikasi mistis secara keseluruhan. Al-Suyuti terkenal sangat menentang kecendekiawanan "Persia" dan al-Sya'rani kritis terhadap kaum Khalwati serta Naqsyabandi Mesir yang kebanyakan adalah orang Turki dan Persia. Padahal keduanya adalah Sufi.[28] Hal ini juga tidak berarti bahwa semua karya yang populer pada masa sebelumnya dilarang. Kitab-kitab pengantar Muhammad b. Yusuf al-Sanusi, "sang kebanggaan kaum *muhaqqiqin*", tetap digunakan. Demikian pula arsip-arsip Banten yang meliputi sejumlah salinan *Dala'il al-khayrat* (*Petunjuk Menuju Kebaikan*), yaitu buku panduan doa yang disusun untuk memuji Nabi oleh rekan al-Sanusi sesama orang Magribi, Muhammad b. Sulayman al-Jazuli (w. 1465). Salinan naskah ini bisa ditemukan di seluruh kawasan Islam, berbentuk lembaran-lembaran penuh hiasan yang secara jelas memberikan gambaran pusara dan mimbar Nabi, meski tampaknya suasana reformis pada akhir abad kedelapan belas membuatnya diganti dengan gambaran yang kurang terperinci terhadap tempat-tempat suci di Mekah dan Madinah.[29]

Seperti yang akan kita lihat, gambaran tersebut dipilih untuk dikenang dan disalin oleh kaum jihadi di Pegunungan Padang pada abad kesembilan belas. Alih-alih melanjutkan pembahasan panjang lebar untuk merekonstruksi berbagai koleksi yang dikumpulkan pusat-pusat lainnya, seperti Brunei (yang mengembangkan minat terhadap Al-Quran Dagistan yang dihiasi gambar-gambar), kita sekarang harus kembali ke kurikulum pondok-pondok pada abad kesembilan belas, yang pada masa ini pastinya sudah ada di seluruh Nusantara, dan membicarakan betapa beberapa murid menapaki jalur pembelajaran muslim.



Gambar 3. Islam Nusantara, 1600–1900.

PERMULAAN YANG MENDASAR, AKHIR YANG MISTIS

Memahami Al-Quran adalah inti dari pendidikan Islam. Murid Jawi lazimnya akan memulainya dari juz terakhir, yaitu juz ketiga puluh.[30] Dibantu guru serta teman-teman sebaya, sang murid belajar cara melafalkan teks tersebut menggunakan berbagai teknik pengucapan. Seluruh rangkaian studi yang menekankan penghafalan dan pelafalan lisan juga merupakan keterampilan yang sangat penting dan sangat dihargai bagi transmisi kesusastraan Melayu secara umum. Orang buta dianggap sebagai praktisi yang paling terkenal dan mahir, sebagaimana dicatat oleh Zayn al-Din dari Sumbawa dalam buku ajar karyanya dari 1888:

> Sebagian ulama menyatakan bahwa penglihatan lebih unggul dibandingkan pendengaran karena penglihatan memungkinkan seseorang menangkap semua bentuk, warna, dan gerakan, berbeda dengan pendengaran, yang hanya menangkap jejak-jejak suara. Namun, pernyataan ini terbantahkan oleh kenyataan mengenai adanya banyak hal di dunia yang tidak tertangkap oleh orang-orang yang sepenuhnya melihat.[31]

Pada usia dua belas, murid yang berdedikasi biasanya sudah menyelesaikan bacaan seluruh Al-Quran dan siap melanjutkan pelajaran dasar-dasar keimanan. Bukti yang tersedia menunjukkan bahwa teks-teks

yang paling populer di Nusantara dahulu adalah *Sittin mas'ala fi l-fiqh* (*Enam Puluh Pertanyaan mengenai Fikih*) karya Abul-'Abbas al-Misri (w.1416); *Alf masa'il* (*Kitab Seribu Pertanyaan*) yang jauh lebih tua; dan sebuah kompilasi anonim yang disebut *Bab ma'rifat al-islam* (*Bab mengenai Mengenal Islam*). Pada pertengahan abad kesembilan belas, karya-karya tersebut tergantikan oleh dua karya lain. Yang pertama adalah kitab tanya-jawab Abu l-Layts al-Samarqandi (w. 983 atau 993). Di Jawa, kitab yang kerap disebut *Asmarakandi* ini diringkas dalam *Bab ma'rifat al-islam*. Yang lain adalah *Umm al-barahin* karya al-Sanusi, yang dikenal oleh orang Melayu dengan nama *Sifat Dua Puluh* dan oleh orang Jawa dengan judul *Durra* (*Permata*) atau hanya sebagai *Sanusi*.[32]

Sebagian besar kitab-kitab di atas disusun sebagai tanya-jawab yang mudah dihafalkan, seperti contoh dari kitab pengantar karya al-Samarqandi berikut:

> Jika engkau ditanya, "Apa itu iman?" maka jawabannya, "Saya percaya kepada Tuhan, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para utusan-Nya, Hari Akhir, dan bahwa takdir—baik atau buruk—ditetapkan oleh Allah Yang Mahakuasa. Jika engkau ditanya, "Bagaimana beriman pada kitab?" maka jawabannya, "Allah Yang Mahakuasa telah menurunkan kitab untuk [setiap] nabi, dari sebuah tempat yang tidak diciptakan, abadi, dan tanpa lawan. Siapa pun yang meragukan apa yang ada dalam Surah-Surah atau Syahadat, dia telah berbuat kekafiran."[33]

Dengan cara yang mirip, sang murid mempelajari jumlah kitab yang dibawa oleh masing-masing nabi serta bagaimana masing-masing kitab menggantikan kitab yang datang sebelumnya sampai dengan Nabi Muhammad datang membawa Al-Quran. Meskipun kitab tanya-jawab al-Samarqandi digunakan untuk waktu yang lama, *Umm al-barahin*-lah yang paling banyak digunakan pada pengujung abad kesembilan belas. Zayn al-Din, yang memberikan anotasinya terhadap karya tersebut pada 1880-an, mencatat bahwa *Umm al-barahin* adalah "yang paling terkenal di semua kalangan orang Arab, Jawi, Turki, India, dan lainnya". Teks al-Sanusi memang menawarkan sebuah ringkasan mengenai sifat-sifat Tuhan serta mendaftar sifat-sifat para nabi dan wali yang mudah dihafalkan dan dipahami oleh setiap orang beriman. Kitab tersebut juga menggambarkan para malaikat, Hari Kiamat, dan semua "rahasia" *dzikr*.[34]

Untuk memperoleh pemahaman terdalam, seseorang tetap saja membutuhkan bimbingan guru yang ahli dalam masalah-masalah tersebut. Dalam komentarnya, Zayn al-Din menulis panjang lebar untuk menjelaskan berbagai perbedaan antara para nabi dan malaikat. Zayn juga secara ringkas menjelaskan bagaimana berbagai kelompok bisa diklasifikasikan menurut

derajat kausalitas yang mereka kaitkan pada kehendak Tuhan vs tindakan manusia. Ketika al-Sanusi bicara mengenai rahasia-rahasia *dzikr*, Zayn al-Din menambahkan bahwa sementara ulama biasa harus mengulangi kalimat "Tiada tuhan selain Allah" sebanyak tiga ratus kali sehari, Sufi harus melakukannya setidaknya dua belas ribu kali, terutama jika diperintahkan demikian oleh tarekat.[35]

Meskipun ada penyebutan tarekat, para pembaca teks al-Sanusi atau bahkan komentar Zayn al-Din yang tidak berpengalaman tidak mungkin akan siap menerima pengajaran cara-cara sebuah tarekat dari tangan syekhnya, terutama mengingat keunggulan yang diberikan pada pengetahuan tentang Syari'ah. Sang murid pertama-tama harus menghafalkan kitab-kitab mengenai tata bahasa, seperti *Ajurrumiyya* yang diberi judul sesuai nama pengarangnya, yaitu Abu 'Abdallah Muhammad b. Da'ud b. Ajurrum (w. 1323). Baru setelah itu dia mampu mendekati karya-karya fikih yang lebih padat beserta berbagai komentar dan komentar-atas-komentarnya. Kitab-kitab fikih kerap memerinci berbagai kewajiban dasar yang sama, mulai dari urusan kebersihan, ritual, shalat, haji, warisan, hingga jihad. Dalam hal fikih, "pendekatan" atau "aliran yuridis" (*madzhab*) Imam Syafi'i memang paling diikuti di Asia Tenggara, tetapi keempat mazhab Suni lainnya tetap dinyatakan absah.[36]

Pengetahuan yang diperoleh seorang murid akan bergantung pada pengalaman pribadi sang guru sehingga aman untuk mengatakan bahwa kitab-kitab inti Imam Syafi'i dibaca di mana-mana. Melalui kitab-kitab tersebut, para murid menjadi tahu betapa aturan-aturan fikih bergantung pada prinsip-prinsip umum keimanan dan pada berbagai riwayat sahih mengenai perbuatan Nabi. Yang lebih penting, mereka akan mempelajari makna substantif Al-Quran melalui penggunaan teks-teks tafsir. Teks tafsir yang paling populer di kalangan orang-orang Asia Tenggara adalah karya "dua Jalal". Terkait dengan hal ini, *Tarjuman al-mustafid* karya 'Abd al-Ra'uf dari Singkel yang paling lama digunakan di wilayah-wilayah berbahasa Melayu di Nusantara, meskipun penggunaannya biasanya dikaitkan dengan silsilah "Qusyasyi" dari Syattariyyah.

Bukti mengenai berbagai persoalan yang disebutkan di atas dan mengenai berbagai strategi menghafal yang digunakan mudah ditemukan dalam banyak manuskrip yang tersimpan dalam berbagai koleksi saat ini. Dalam sebuah contoh awal, yang disalin di Jawa pada 1623, kita menemukan sebuah ringkasan teks fikih karya Ba Fadl al-Hadrami (w. 1512) dengan terjemahan antarbaris yang tidak lengkap.[37]

Sebaliknya, buku catatan kebanyakan murid jauh lebih penuh sesak. Anotasi kata-per-kata yang dilafalkan oleh sang guru kerap berdesakan dengan penjelasan lebih panjang di bagian pinggir mengenai pentingnya sebuah istilah atau gagasan tertentu. Kelaziman yang terjadi dalam buku-buku semacam ini

adalah pernyataan bahwa Islam tidaklah lengkap tanpa memberi perhatian pada dimensi batin, dan sebuah peringatan bahwa pengetahuan mengenai realitas sejati harus dicari oleh semua orang. Begitu pula berbagai pemikiran yang dihubungkan kepada Ibn al-'Arabi yang melanjutkan tradisi yang dipopulerkan oleh al-Fansuri dan Syams al-Din, dan kemudian dimoderatkan oleh 'Abd al-Ra'uf.

Diskusi mistis mengenai hubungan antara "batin" dan "lahir" merupakan sesuatu yang ajek dalam sejarah Islam. Namun, kita perlu menekankan bahwa menghubungkan wacana semacam itu dengan aktivisme tarekat hanyalah dugaan sejarah yang tidak didasarkan bukti kuat. Penyebutan topik-topik tersebut secara umum harus dipahami dalam wacana yang lebih luas mengenai ajaran etis, yang lazim disebut sebagai *akhlaq*. Meskipun kita mendapati beragam pengetahuan rahasia dalam buku-buku pegangan siswa, kadang disandingkan kutipan-kutipan dari Imam 'Ali atau Ibn al-'Arabi, hal ini jarang sekali bisa dilacak pada sebuah silsilah yang bisa dibuktikan atau bahkan dalam arti umum kepada para tokoh Jawi di kalangan *muhaqqiqin*.

Simpulan di atas melemahkan pernyataan yang lazim bahwa Islam Indonesia pada abad kedelapan belas hakikatnya adalah Sufisme tarekat. Namun, bukti yang ada memberikan ruang kepada kita untuk menyatakan bahwa baiat minoritas yang menonjol pada saat itu terhadap seorang syekh Sufi tertentu bergantung pada apa yang diyakini sebagai klaim sang syekh terhadap ortodoksi dan hubungannya dengan Mekah. Lagi pula, Sufisme hanya bisa diakses oleh sekelompok elite sehingga wajar jika dalam lingkaran-lingkaran tarekat terdapat persaingan untuk masuk ke dalam elite tersebut dan untuk memiliki jubah sang guru asli. Pakubuwana IV barangkali tidak menyaksikan tantangan Sammani terhadap ajaran Karang pada akhir 1780-an, tetapi ada lebih dari cukup pengikut Syattari untuk berbagi warisan 'Abd al-Muhyi. Lagi pula, perdebatan sering kali lebih bercorak politis ketimbang doktrinal.

Berbagai koleksi manuskrip saat ini menunjukkan fakta bahwa banyak orang Jawa tetap berbaiat pada Syattariyyah dan menggunakan teks-teks terkait seperti *Tarjuman* karya al-Sinkili serta *Tuhfa* karya al-Burhanpuri. Ajaran Melayu "Karang" yang lebih tua juga tetap mendapatkan dukungan di Jawa hingga beberapa lama melalui berbagai silsilah dan dalam aneka bentuk. Namun, kadang-kadang berbagai penafsiran dan persaingan bisa menimbulkan sempalan-sempalan baru yang lebih terhubung dengan berbagai mitos Wali Sanga ketimbang dengan Arabi via 'Abd al-Muhyi (lihat Bab 8). Sebuah contoh silsilah 'Abd al-Muhyi yang lebih bisa diverifikasi berlanjut melalui Bagus Nur Zayn dari Cirebon, dan dari sana ke putra-putranya. Jalur yang lain mengarah ke dua guru Batavia, Anak Tong dan Baba Jainan, yang pada gilirannya akan disusul oleh dua orang Syattari penutur bahasa Melayu

yang bermukim di kota itu selama kekuasaan peralihan Inggris pada 1811–16. Mereka adalah Enci' Baba Salihin dan Hazib Sa'id dari Matraman, keduanya mantan murid Hajji Nur Ahmad Awaneh dari Tegal.[38]

Bagaimana persisnya seorang mukmin berbaiat kepada seorang guru Syattari seperti Bagus Anom? Kita bisa merujuk pada instruksi yang ditulis untuk seorang syekh dalam sebuah buku panduan yang dicetak di Singapura pada 1877:

> Mintalah orang untuk bertobat dari dosa-dosanya dan peganglah tangan semua yang hadir. Suruhlah sang murid menyentuhkan tangan ke tanah dan setelahnya sang syekh meletakkan tangannya di atas tangan si murid. Kemudian, sang syekh membaca [dalam bahasa Arab]: *Aku berlindung dari setan yang terkutuk. Bahwa orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Muhammad), sesungguhnya mereka hanya berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan-tangan mereka maka barang siapa melanggar janji, sesungguhnya dia melanggar atas (janji) sendiri; dan barang siapa menepati janjinya kepada Allah, Dia akan memberinya pahala yang besar.* [QS. 48:10] Kemudian, sang syekh berkata: *Ya Allah, aku rela Allah sebagai tuhan, Islam sebagai agama, Muhammad sebagai nabi, Al-Quran sebagai tuntunan, Kakbah sebagai kiblat, Tuan Syekh sebagai syekh, guru dan pembimbing kami, dan para fakir yang mengikuti[nya] sebagai saudara. Aku punya hak dan kewajiban yang sama seperti mereka. Ketaatan menyatukan kami, ketidaktaatan menceraikan kami*.[39]

Baiat adalah sebuah pengukuhan yang membuat syekh dan murid menyatu dalam sebuah kontinum hubungan yang terentang hingga pribadi Nabi Muhammad. Baiat memberikan akses terhadap pengetahuan mengenai yang Ilahiah kepada murid yang membaiatkan kesetiaan total kepada sang syekh. Secara teoretis, individu yang telah mencapai visi mengenai Tuhan yang disahihkan oleh syekhnya dapat memimpin upacara *dzikr* atau bertindak sebagai wakilnya, yang diizinkan untuk memberikan petunjuk dan berwenang menerima murid-murid baru dengan sebuah lisensi (*ijazah*) yang menguraikan silsilahnya. Sebagaimana telah dijelaskan, otoritas dalam tarekat sangat bergantung pada silsilah. Kitab panduan abad kesembilan belas yang dikutip di atas, misalnya, memasukkan silsilah "Syaytari" [*sic*] yang diwariskan dari pengarang Melayu dan pengikut 'Abd al-Samad, Da'ud b. 'Abdallah dari Patani, yang berlanjut ke belakang melalui klan Tahir dari Aceh hingga al-Qusyasyi.[40]

Walaupun begitu, bagi kebanyakan Sufi, keikutsertaan dalam sebuah tarekat jarang berarti lebih dari mempelajari aturan-aturan tarekat tersebut, mengikuti *dzikr* bersama, dan membaca wirid. Yang sangat populer adalah perayaan-perayaan yang dikenal sebagai *mawlid* dan *hawl*, memperingati ulang tahun (kelahiran, kematian, atau keduanya) Nabi dan seorang wali tertentu. Tapi, apa makna bagi para individu melakukan baiat semacam itu

dan menempatkan diri mereka dalam sebuah garis transmisi? Meskipun ini pertanyaan yang sulit, dalam berbagai teks terdapat petunjuk mengenai apa yang diharap akan dirasakan oleh individu. Pada 27 Agustus 1810 Hazib Sa'id menyelesaikan studinya di bawah bimbingan Nur Ahmad dari Tegal dan diberi lisensi untuk menyampaikan ajaran-ajarannya kepada orang lain. Setelah menyamakan baiatnya kepada sang syekh dengan janji setia kepada Tuhan—seperti yang diperintahkan dalam buku panduan Syattari yang dikutip di atas—Hazib Sa'id menyalin sebuah pernyataan, pertama dalam bahasa Arab dan kemudian pernyataan yang serupa (tetapi tidak persis) dalam bahasa Melayu, menegaskan berlanjutnya hubungan antara guru dan murid. Sebagaimana dinyatakan dalam pernyataan yang berbahasa Melayu:

> Aku rela dengan Tuhan Allah dan aku rela dengan Nabi Muhammad yang perintahnya kuikuti sejak kehidupan ini hingga akhirat. Aku rela Islam sebagai agamaku dan Al-Quran yang hukumnya kuikuti. Aku rela Kakbah sebagai kiblatku untuk kuhadapi dengan dadaku. Aku rela untuk mengarahkan hatiku kepada Allah Yang Mahakuasa. Aku rela karena ruhku memuji Allah, dan aku rela karena indraku mendapat izin dari Allah Yang Mahakuasa, dan aku rela orang yang mengajariku menjadi guruku. [41]

Dari panduan berbahasa Melayu-Jawa, jelaslah bahwa Hazib Sa'id dan Baba Salihin menyelesaikan program yang sama. Keduanya juga memiliki silsilah yang menyebut-nyebut Hamza al-Fansuri, meskipun hanya dalam konteks pernyataan bahwa 'Abd al-Ra'uf dari Singkel tergolong dalam kelompok orang "Jawi" yang sama.[42] Pertanyaan apakah Hazib Sa'id dan Baba Salihin menganggap diri mereka sebagai bagian dari orang-orang ini sulit untuk dijawab, dan sama sekali tidak jelas bahwa para guru tersebut, atau murid-murid mereka, mewakili orang beriman pada umumnya di Jawa abad kesembilan belas. Dengan mengingat pembatasan ini, kita perlu memikirkan cara-cara komunitas Islam dikomunikasikan di luar konteks elite para syekh tarekat dan sekolah-sekolah yang baru muncul yang kadang mereka bina.

MENUJU SEBUAH PUBLIK MUSLIM?

Sudah dijelaskan bahwa ruang publik muslim modern mengakar pada berbagai kelompok sosial dan gerakan populer yang lebih awal, termasuk pada apa yang sekarang disebut persaudaraan Sufi "internasional".[43] Berbagai tradisi Islam, seperti shalat berjemaah, hidangan syukuran, dan ziarah pada makam para wali, menyebar dalam sangat banyak cara. Tradisi lainnya yang juga lazim adalah minat terhadap kisah-kisah para nabi dan wali, yang dituturkan kepada para pendengar yang tertarik terhadap tafsir Al-Quran dalam bentuk mistisnya. Dalam hal ini pula telah dijelaskan bahwa sastra

Melayu klasik dipenuhi perumpamaan Sufi, dan bahwa catatan-catatan semisal *Hikayat Muhammad Hanafiyya* harus dibaca sebagai uraian alegoris mengenai mistisisme Wujudi.[44]

Meskipun hikayat-hikayat lokal terbukti menyerap banyak ajaran Sufi, patut diragukan bahwa sebagian besar pendengarnya dapat memahami pesan-pesannya yang tersembunyi. Puisi mistis al-Fansuri dan kisah para pahlawan Islam pasti diminati, terutama kisah kehidupan Nabi Muhammad. Puisi-puisi pujian seperti *Burdah* (*Selendang*) karya al-Busiri (w. sekitar 1296) sangat populer, sama halnya dengan teks-teks mengenai kelahiran Nabi karya Ibn al-Dayba'i (1461–1537) dan Ja'far al-Barzanji (1690–1764). Banyak yang meyakini bahwa Nabi Muhammad turut hadir bersama para pendengar manakala teks-teks itu dibacakan. Kebenaran keyakinan tersebut masih menjadi perdebatan teologis. Yang jelas, perilaku sebagian besar yang hadir cukup mengganggu kaum puritan. Mereka mengeluhkan bahwa banyak Jawi hanya datang untuk merokok, menonton pertunjukan *wayang* yang diadakan bersamaan, atau sekadar berjalan-jalan.[45]

Diduga teks yang paling populer adalah *Isra' wa-mi'raj al-nabi*, yang berkisah tentang Nabi Muhammad menaiki binatang ajaib terbang menembus tujuh langit dan bertemu Allah, yang mengizinkan dia berada sejauh "dua ujung busur" dari *'arasy*. Kisah ini adalah rujukan tak langsung bagi jarak mistis yang disebut oleh al-Burhanpuri, tetapi kebanyakan pendengar umumnya sekadar menikmati drama petualangan tersebut. *Mi'raj* cenderung dibesar-besarkan dalam karya-karya utama lainnya, seperti *Yawaqit* karya al-Sha'rani dan karya heterodoks berbahasa Jawa *Kitab Usulbiyya*, tempat Nabi Muhammad disebutkan bertanya kepada Allah apakah dia boleh duduk di atas *'arasy*. Kisah-kisah tambahan seperti itu pada akhirnya akan kurang disukai karena banyak pembaca lebih memilih untuk mencari kisah yang asli. Pada awal abad kedua puluh seorang mantan santri mengamati bahwa *Mi'raj* sangat populer di kalangan teman-temannya karena di dalamnya dijelaskan secara ringkas kewajiban-kewajiban dasar Islam melalui dialog antara Nabi Muhammad dan Nabi Musa.[46] Namun, apa pun yang dilakukan para pendengar Jawi terhadap puisi-puisi Sufi, *Mi'raj*, atau sejarah dinasti mereka sendiri, jelaslah bahwa mereka selalu mengikuti perkembangan terkini di dunia Islam yang lebih luas, tempat mereka merasa menjadi bagian yang tak terpisahkan.

SIMPULAN

Setelah mempertanyakan kekunoan pesantren dan penyebaran tarekat pada masa-masa awal, bab ini mencari tanda-tanda fenomena tersebut di tempat-tempat seperti Sulawesi, tempat ditemukan bukti mengenai Khalwatiyyah. Juga Jawa, yang pada akhirnya didominasi oleh para guru Syattari yang mengklaim

sebagai pewaris Karangnunggal. Kita kemudian memeriksa kecenderungan yang terjadi pada abad kedelapan belas; yaitu, sebuah reaksi (Kairo) terhadap popularitas *muhaqqiqin* yang berorientasi Madinah yang meletakkan fondasi bagi kurikulum Islam standar di Asia Tenggara. Hal ini jelas terlihat di pelabuhan Palembang yang kaya, tempat tarekat Sammaniyyah memainkan peranannya dalam mengembangkan dan memperbaiki kecendekiawanan Sufi. Namun, sekali lagi penekanan ditujukan pada pembatasan akses terhadap risalah-risalah filosofis yang muskil bagi orang-orang terpilih dan mencegah persebaran teks-teks lebih awal dan hikayat-hikayat sejenis yang populer, yang meski begitu terus didukung oleh orang-orang Melayu.

Gambar 4. Imam Bonjol, sekitar 1848. Dari H.J.J.L. de Stuers, *De vestiging en uitbreiding der Nederlanders ter westkust van Sumatra*.

Tentu saja perubahan tidak langsung terjadi, jauh dari itu, dan bagian berikutnya dari bab ini berhenti sejenak untuk menjelaskan bagaimana para siswa bisa mengakses rangkaian teks yang membentuk jalur pendidikan Islami yang kian terbakukan, dan betapa banyak orang, meskipun berbagai peringatan dikeluarkan di istana, yang mengaitkan diri mereka pada sebuah tarekat, entah itu dari tradisi spekulatif yang lebih tua, atau terkait dengan gaya Sammani yang lebih baru. Sammaniyyah memang hanyalah sebuah alternatif, sebagaimana akan kita lihat dalam kisah yang mengelilingi tokoh-tokoh kontroversial seperti Imam Bonjol dari Sumatra. ■

TIGA

REFORMASI DAN MELUASNYA RUANG MUSLIM

1800–1890

Kita sekarang sudah melihat betapa, pada pengujung abad kedelapan belas, para cendekiawan Jawi terkemuka menjalin hubungan dengan wacana "Mekah" yang tengah bangkit yang menegaskan kembali norma-norma Ghazalian yang memisahkan hukum dan mistisme. Sebagiannya kemudian memungkinkan bentuk-bentuk Islam ortodoks, yang mewujud dalam madrasah, bagi kaum beriman yang terdidik, dan tarekat bagi kelompok terpilih. Mengingat langkanya informasi yang bisa diandalkan, kita harus menyimpulkan, setidaknya untuk saat ini, bahwa bentuk-bentuk semacam itu bukannya tidak ada atau sangat terbatas di tanah Jawi pada abad-abad sebelumnya. Untuk melaksanakan program mereka, para cendekiawan seperti al-Falimbani dan al-Banjari membutuhkan dukungan para pangeran yang kuat, baik untuk membiayai persinggahan mereka ke luar negeri atau untuk kesediaan mendengarkan pesan mereka setelah mereka kembali. Namun, Palembang dan Banjarmasin lebih merupakan pengecualian ketimbang kelaziman.

Dalam banyak contoh lain, raja-raja pribumi terus terpinggirkan oleh kekuatan Eropa, khususnya di Jawa. Seperti yang sekarang akan kita lihat, penerapan berbagai rencana untuk mereformasi Islam di pulau-pulau itu segera terjerumus menjadi rencana dengan berbagai sumber kekayaan alternatif dan menghadapi beragam penafsiran liar yang berkobar di tengah ketiadaan pengawasan kerajaan. Banyak penulis memandang marginalisasi berbagai kelompok elite kerajaan sebagai sebuah gejala guncangan yang ditimbulkan oleh "modernisasi" atau "globalisasi", tetapi secara umum kita harus hati-hati dalam menerapkan istilah-istilah tersebut. Dan, istilah-istilah itu kian penuh tendensi jika diterapkan pada konteks abad kesembilan belas ketika sebagian orang mengacaukan kebangkitan gerakan-gerakan puritan dengan apa yang dianggap sebagai bentuk cikal bakal modernisme. Pencampuradukan ini merupakan produk sampingan yang anakronistis dari persekutuan para

reformis awal abad kedua puluh dengan pihak yang sesekali menjadi sekutu mereka di wilayah yang sekarang menjadi Arab Saudi. Sekarang kita akan kembali ke Arabia.

GUNCANGAN WAHHABI

Ahmad b. Zayni Dahlan (1816–86) menulis pada 1880-an yang isinya menyesali perilaku tak terkendali orang-orang Jawi yang mendengarkan puisi-puisi al-Dayba'i dalam sebuah fatwa yang disusun di Mekah serta menggambarkan dua malapetaka yang menimpa penguasa Utsmani, Sultan Selim III (berkuasa 1761–1808). Malapetaka pertama adalah invasi Prancis ke Mesir pada 1798. Invasi ini menurut Dahlan mempercepat malapetaka kedua, yaitu puncak ledakan besar "perselisihan" gerakan Wahhabi yang dimulai oleh Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703–92).

Menurut Dahlan, perang kali pertama meletus pada 1790–91 setelah kegagalan Wahhabi melarang banyak praktik yang didukung oleh para pendahulu Dahlan. Pada dekade berikutnya Wahhabiyyah berhasil memperoleh baiat kesukuan dan, pada 1803, menyapu bersih Ta'if. Mekah saat itu sedang sibuk menuntaskan musim haji. Setelah itu, orang-orang ditindas dan dihalang-halangi melakukan perbuatan-perbuatan yang menjurus politeistis seperti mencari perantaraan (*tawassul*) dari para wali atau mengunjungi makam mereka (*ziyarah*). Dahlan mencemooh sikap Ibn 'Abd al-Wahhab dan mengklaim bahwa kedua praktik tersebut disahkan dalam tradisi Kenabian. Dahlan mengajukan klaim tersebut dengan mengutip guru Ibn 'Abd al-Wahhab sendiri (juga guru al-Falimbani), Muhammad b. Sulayman al-Kurdi.[1]

Garnisun Wahhabi dapat dipukul mundur dari Mekah, tapi kisah belum berakhir. Setelah perang-perang selanjutnya, Mekah kembali diduduki pada Februari 1806. Lalu, menyusul Madinah. Kedua kota tersebut tetap di bawah pemerintahan Wahhabi selama tujuh tahun. Selama masa itu, kafilah-kafilah haji dari Suriah dan Mesir dihalang-halangi, konsumsi tembakau dilarang, dan penghancuran kubah di atas makam-makam wali dimulai. Selain itu, sebagaimana diingat dengan tajam oleh Dahlan, membaca *Dala'il al-khayrat* dengan nyaring juga dilarang.[2] Dahlan kemudian menegaskan bahwa setelah kemenangan gemilang Utsmani melawan kekuatan-kekuatan Kristen, raja muda Mesir, Muhammad 'Ali Pasha (berkuasa 1805–48), diperintahkan mengokohkan kembali kendali Utsmani. Mekah berhasil direbut kembali pada 1813. Saat ini, berita mengenai kekejaman Wahhabi telah menyebar ke seluruh dunia Islam. Seseorang asal Madinah, yang menyebut dirinya keturunan Ahmad al-Qusyasyi, menyuguhi penguasa Bone dengan berbagai cerita mengenai betapa kaum Wahhabi memerintahkan semua kubah

dihancurkan, kecuali kubah Nabi di Madinah dan kubah "Muhammad Badawi" di Mekah [*sic*].[3]

Walaupun begitu, terdapat beberapa Jawi yang justru terbangkitkan semangatnya ketimbang khawatir oleh peristiwa-peristiwa tersebut, termasuk para anggota gerakan Padri yang mungkin menyaksikan pendudukan Mekah yang pertama. Sebagian kaum Padri, yang menyatakan diri sebagai "orang putihan" yang benar-benar taat, bisa jadi adalah simpatisan Wahhabi. Banyak hal yang mereka upayakan di Sumatra Barat, mulai dari melarang konsumsi alkohol dan candu hingga melarang penajaman gigi, pewarisan matrilineal, serta judi sabung ayam. Meskipun, upaya tersebut bisa saja dilaksanakan oleh orang-orang saleh lainnya. Betapa pun, terdapat bukti mengenai gerakan yang sama kerasnya di Sumbawa pada sekitar masa itu, yang muncul setelah malapetaka letusan Gunung Tambora pada 1815. Bahkan, para pemimpinnya masih dihormati sebagai wali pada 1847. Sungguh sebuah fakta yang akan menyinggung perasaan setiap Wahhabi kalau saja mereka ada di kawasan itu.[4]

Ketimbang melihat kemunculan Wahhabi di Sumatra Barat, akan lebih berguna memahami gerakan Padri yang berkembang di lingkungan para cendekiawan dari tradisi Syattari, yang menolak otoritas para guru petahana yang berkedudukan di kota dataran rendah Ulakan. Kita mungkin ingat, kawasan ini adalah situs makam dan sekolah Syekh Burhan al-Din yang didirikan di wilayah kekuasaan istana Minangkabau. Istana tersebut kini terpinggirkan dan cadangan emas aluvial yang menyokongnya sudah habis. Sementara itu gerakan Padri bersatu di sekitar Cangking, sebuah kota dataran tinggi yang menjadi kaya karena perniagaan kopi. Di sanalah, setelah beberapa konfrontasi yang penuh kekerasan, kaum Syattari pemberontak bisa dikatakan "merumuskan ulang" ajaran-ajaran mereka agar selaras dengan persaudaraan Naqsyabandiyyah yang lebih menonjol secara global.[5]

Agak aneh karena sumber-sumber Belanda dari 1840-an menggambarkan kaum Padri membawa tasbih, yang merupakan aksesori para Sufi, bukan orang-orang Wahhabi (lihat Gambar 4).[6] Di sisi lain, adalah tindakan sembrono untuk memberikan perhatian berlebihan pada pengamatan Belanda awal, yang sangat sering diambil dari catatan para petugas lapangan atau dari perbincangan dengan para informan yang fungsi keagamaannya kerap disalahpahami oleh Belanda. Seorang cendekiawan penting dari 1840-an bergantung pada memoar Jenderal H.J.J.L. Ridder de Stuers (1788–1861), dilengkapi dengan wawancara dengan Tuanku Elok Kota Lawas, Angku Bendara Panjang dari Batipu di Baru, dan beberapa "pendeta". Berdasarkan informasi semacam itu, Ridder de Stuers menulis mengenai perseteruan yang terjadi berdekade-dekade sebelumnya antara propagandis Padri paling bersemangat, Tuanku Nan Rinceh (w. 1832), yang dalam serangan-serangannya bersandar pada "kitab suci *fiqh*" melawan mantan gurunya, tokoh Syattari Tuanku Nan Tua

dari Kota Tua, Cangking (w. 1824), yang sejauh berkaitan dengannya konon telah membalas dengan "kitab tarekat" yang sama-sama anonim.[7]

Walaupun begitu, mungkin saja memercayai rekonstruksi peristiwa-peristiwa yang menyertai sebuah transisi dari tarekat yang terbatas menjadi tarekat yang mengklaim otoritas yang berakar pada praksis Mekah (jika bukan Wahhabi). Laporan utama mengenai perang tersebut, yang ditulis oleh Syekh Jalal al-Din Ahmad dari Samiang, Kota Tua, juga dikenal sebagai Faqih Saghir, mendukung skenario ini.[8] Seorang juru bicara mendiang Tuanku Nan Tua, Jalal al-Din menjelaskan secara ringkas sebuah sejarah kontroversial mengenai reformisme yang diluncurkan oleh gurunya, yang ditampilkannya sebagai wali pewaris garis silsilah 'Abd al-Qadir al-Jilani, yang telah memerintahkan 'Abd al-Ra'uf untuk mengislamkan Sumatra dan menyebarkan pengetahuan tarekat ke Ulakan. Namun, yang menarik, Jalal al-Din tidak menyebut Burhan al-Din, yang kerap dihubungkan dengan Islamisasi kawasan tersebut.

Perang kali pertama meletus ketika fatwa keras Nan Tua menentang perjudian dan konsumsi minuman keras ditolak oleh elite tradisional. Masjid serta sekolah Jalal al-Din dibakar sebagai tindakan balasan, yang mengundang pembalasan serupa dari kaum reformis. Setelah itu, menurut Jalal al-Din, dia dan gurunya menyadari bahwa kekerasan tidaklah berguna dan berdamai dengan lawan-lawan mereka. Namun, perdamaian tidak bisa diterima oleh sebagian Tuanku yang lebih muda, yang terus membakari desa-desa lawan mereka dan membunuhi serta memperbudak penduduknya. Salah seorang penghasut yang menonjol adalah tokoh yang sudah disebutkan sebelumnya, Tuanku Nan Rinceh, yang berperan sebagai pelindung bagi salah seorang dari tiga haji yang konon menyaksikan pengambilalihan Mekah yang pertama dan mendorong kampanye menentang semua penyimpangan lokal. Setelah Tuanku Nan Rinceh dan rekan-rekannya mengejek perintah Nan Tua agar desa-desa dengan penduduk Muslim tidak dianiaya, delapan pemberontak muda terkemuka berusaha menemukan seorang imam baru untuk mengesahkan tindakan-tindakan mereka.[9]

Sampai titik ini dalam penuturan Jalal al-Din, jalinan tak terucapkan yang tampaknya mengikat para Tuanku dari dataran tinggi adalah tarekat Syattari 'Abd al-Ra'uf. Adalah ajaran-ajaran Syattari yang pura-pura dibela oleh para pendukung Nan Tua ketika para Tuanku pemberontak mengajukan juru bicara pesaing mereka, Tuanku Nan Salih. Ini bisa disimpulkan dari kenyataan bahwa Tuanku Nan Salih adalah putra dari seorang korban kampanye Nan Tua pada masa sebelumnya, yang dikenal bukan karena ketidaktaatannya, melainkan karena oposisinya terhadap ajaran Syattari dan pastinya otoritas Ulakan. Juga tampak bahwa Tuanku Nan Rinceh dalam kampanyenya yang berapi-api itu diikuti oleh seorang Tuanku di Samani, yang namanya paling tidak menunjuk pada tren reformis yang lebih tua yang menyaingi Syattariyyah.[10]

Setelah sebuah perdebatan yang tidak tuntas Delapan Tuanku melanjutkan aksi mereka dengan kekuatan penuh (sejak sekitar 1815), membakar pusat Syattari di Paninjauan, membunuh putra Nan Tua, dan memaksa sang syekh yang sudah renta itu bersembunyi. Dia juga menyerahkan Jalal al-Din ke tangan Belanda, dan untuk merekalah dia menuliskan versinya (dan dengan demikian juga versi mereka) mengenai kisah ini.[11]

Rujukan tak langsung lain terhadap pertempuran antara berbagai silsilah Sufi yang bersaing bisa ditemukan dalam tulisan-tulisan Syekh Da'ud dari Sunur (w. 1858), yang menuliskan sebuah serangan terhadap kaum Syattari setelah kekalahannya di tangan seorang syekh Lubuk Ipoh pada akhir 1820-an. Dalam traktat ini, yang kemungkinan ditulis setelah dia singgah di Arabia dan bermukim di kota pesisir Trumon, dia bicara mengenai keunggulan Islam yang dipraktikkan di Mekah dan Madinah—pada saat itu terlepas dari kekakuan fatwa Wahhabi—sembari mencatat bahwa doktrin martabat tujuh tidak lagi dipelajari di sana, seperti halnya dikecam di Kairo. Selain itu, sejalan dengan al-Falimbani, yang terjemahannya dia puji sembari mencela hikayat tradisional Melayu, dia menekankan karya-karya al-Ghazali dan Imam Nawawi.[12]

Mengingat besarnya penentangan terhadap ajaran martabat tujuh, yang terkait erat dengan tradisi Syattari, apakah mungkin bahwa Tuanku Nan Salih atau Syekh Da'ud telah menjadi Naqsyabandi? Hanya sedikit bukti mengenai kehadiran Naqsyabandi di Sumatra Barat, meskipun keberadaan tarekat tersebut semakin lazim di Asia Tenggara.[13] Misalnya, 'Abdallah b. 'Abd al-Qahhar mengajarkan ritual-ritual Naqsyabandi bersama dengan ritual Syattariyyah di Banten pada 1750-an dan 1760-an, dan nama tersebut dimunculkan dalam teks-teks seperti *Sajarah Banten* dan padanan Melayunya *Hikayat Hasan al-Din*.[14] Kita juga memiliki catatan mengenai Sultan Sufi dari Bone, yang kemungkinan besar merasa ngeri mendengar laporan-laporan mengenai kekejaman Wahhabi di Mekah dan memerintahkan penyalinan Al-Quran pada 1804 oleh seorang Makassar yang menyatakan diri sebagai "Naqsyabandi dalam hal tarekat".[15]

Dengan mengingat contoh-contoh semacam itu, sangatlah mungkin bahwa Tuanku Nan Salih dan Syekh Da'ud mewakili sebuah garis baru Naqsyabandi yang tumbuh dari konflik-konflik lokal Syattari. Berbagai upaya Naqsyabandi berikutnya untuk menjalin hubungan dengan tatanan Utsmani yang dipulihkan kembali pada 1820-an barangkali bisa menjelaskan adanya kesan bahwa Syekh Da'ud telah menganut mazhab fikih "Hanafi", mengingat bahwa mazhab ini dominan di bawah kekuasaan Utsmani, dan didukung oleh tokoh-tokoh penting Naqsyabandi di Suriah. Para pengamat Eropa 1880-an pun mengklaim bahwa kaum Hanafi (yang keras) telah berhasil mendominasi Cangking, meski tulisan Syekh Da'ud sendiri tegas menyatakan bahwa dirinya seorang penganut mazhab Syafi'i.[16]

Kemudian, terdapat bukti mengenai murid-murid Da'ud. Di Trumon ada guru penguasa setempat, Raja Bujang (w. 1832/33) dan guru putra Faqih Saghir, Ahmad b. Jalal al-Din, yang kembali ke Cangking sebagai seorang Naqsyabandi pada 1860-an.[17] Selain itu, bisa jadi Da'ud merupakan pembimbing Isma'il dari Simabur (Fort van der Capellen), yang belakangan dikenal sebagai Isma'il al-Minankabawi. Menurut B.J.O. Schrieke (1890–1945), guru pertama Isma'il terbunuh oleh "kaum Padri" dan dimakamkan di Solok. Namun, pada 1830-an, Isma'il memelintir puisi Da'ud untuk menyerang syekh Lubuk Ipoh. Pada awal 1850-an dia aktif merekrut anggota Naqsyabandiyyah di Singapura, bahkan mengibarkan bendera Utsmani yang konon dibawanya dari Mekah.[18]

Naqsyabandi atau bukan, berbagai perbedaan yang menopang konflik di Sumatra Barat akan diselesaikan dengan melibatkan Belanda yang memihak elite tradisional pada 1821. Hal ini menjadi latar bagi sebuah jihad di dataran tinggi melawan orang-orang asing. Sebelum Belanda bisa memulai operasi militer, kesadaran mengenai tidak bisa diandalkannya dukungan Inggris membuat mereka menuntut perdamaian pada 1824. Ini bukan berarti pertanda baik bagi kaum Padri, yang kehilangan jalur perniagaan mereka di pantai utara. Dengan dimulainya kembali peperangan setelah Perang Jawa (1825–30) usai, Belanda akan menghadapi sisa-sisa gerakan yang benar-benar membuat habis kekayaan. Bukti mengenai isolasi semacam itu jelas terlihat dalam kasus salah seorang pemimpin terakhirnya, Imam Bonjol (1772–1864), yang diyakini oleh Belanda telah mengirimkan emas kepada Raja Bujang untuk ditukar senjata. Namun, Raja Bujang kehilangan dukungan lokalnya dan meninggal pada 1831.

Pada saat bersamaan Imam Bonjol mundur dari posisi garis kerasnya menentang penyimpangan lokal. Dinyatakan bahwa hal ini terjadi disebabkan oleh berita (sangat basi) mengenai kekalahan Wahhabiyyah, tetapi kita sudah mendapati rujukan dalam laporan mengenai pasukan Bonjol yang melantunkan *dzikr* dalam pertempuran-pertempuran yang terjadi sebelum kembalinya utusan yang dikirim ke Mekah. Dengan kekalahannya pada 1837, Belanda menyita setidaknya satu jilid yang menyatakan bahwa Bonjol selalu berminat pada eskatologi Sufi karena jilid itu memasukkan nukilan-nukilan dari *Dala'il al-khayrat* dan tulisan-tulisan al-Yafi'i, serta nasihat al-Qusyasyi mengenai seberapa sering sebuah *dzikr* tertentu harus dibaca.[19]

PERANG JAWA

Sejauh berkaitan dengan Belanda, mengalahkan tantangan kaum Padri harus ditunda ketika Jawa, jantung imperium Belanda di Asia, terancam oleh sebuah pemberontakan Islam dengan skala yang jauh lebih besar. Pada

1825 putra mantan Sultan Yogyakarta, Pangeran Diponegoro (sekitar 1785–1855), mengumpulkan ribuan "orang putihan" yang sadar agama di pulau itu untuk melawan Belanda dan Sultan yang masih remaja. Terdapat banyak faktor yang mengakibatkan konflik ini, terutama penjarahan Yogyakarta oleh Inggris pada 1812, meningkatnya serbuan Belanda setelahnya, dan pelembagaan pajak pertanian oleh orang-orang Tionghoa. Namun, tidaklah akurat mengklaim bahwa perlawanan itu didasarkan berpuluh-puluh tahun kebencian di pedesaan karena setelah perjanjian Giyanti 1755 sebagian besar wilayah pedesaan teramati damai. Hanya terjadi sedikit wabah penyakit dan populasi pun bertambah, begitu pula populasi kelas petani yang merdeka. Kesejahteraan ini mendukung bertambahnya jumlah sekolah, yang para gurunya kemungkinan besar sangat ingin agar lembaga mereka diklasifikasikan sebagai perdikan.[20]

Pangeran Diponegoro sejak awal terkenal dengan kesalehannya. Kakek buyutnya adalah seorang guru agama (*kiai*) dari Sragen. Sebagian besar masa mudanya dihabiskan bersama putri sang guru, yang tanahnya di Tegalrejo dia warisi.[21] Pangeran Diponegoro sangat suka menyendiri dan sering menghindari kewajibannya untuk hadir secara rutin di keraton. Dia sering mengunjungi pemakaman Imogiri, yang diklaimnya telah mengalami komunikasi mistis dengan Sunan Kalijaga. Sikapnya itu sama sekali tidak membuat sang pangeran tidak diterima di keraton. Usaha menjauh itu baru terjadi ketika dia secara sengaja menentang otoritas Belanda dengan menolak mengizinkan pembangunan jalan baru yang melewati tanahnya. Setelah terjadi pertempuran kecil, Diponegoro mundur untuk menghimpun kekuatan. Ribuan orang bergabung dengannya, termasuk orang-orang Bugis dari Sulawesi. Pengikutnya yang paling menonjol berasal dari kalangan santri perdikan, di antara mereka yang terkemuka adalah Kiai Mojo dari Pajang (sekitar 1792–1849), guru putra Diponegoro.[22] Setelah meraih beberapa kemenangan, Diponegoro perlahan-lahan mulai tertekan. Salah satu pukulan utama terjadi pada November 1828 ketika Kiai Mojo ditangkap Belanda dan diasingkan ke Manado. Diponegoro akhirnya tertangkap pada 1830 dan dibuang ke Makassar.

Kekalahan Diponegoro membuat kerajaan di Jawa Tengah semakin terikat dalam kekuasaan Belanda dan menjauh dari pengaruh Islam yang eksplisit. Istana pesaing di Solo bahkan membuat olok-olok yang mengejek Diponegoro karena bergaul dengan "sampah" semisal kaum santri, dan sebagian cendekiawan setelahnya kadang-kadang bisa disalahkan karena memiliki asumsi bahwa keraton dan pesantren selalu bertentangan. Kiai Mojo bisa jadi kecewa setelah mengetahui bahwa, setelah mengibarkan bendera jihad, Diponegoro justru lebih tertarik untuk mendirikan sebuah negara. Namun, kepedulian mendalam sang pangeran terhadap Islam seperti yang

ditanamkan oleh keluarganya, dan seorang guru Sufi awal yang mungkin berasal dari Sumatra, Kiai Taftayani, tidak bisa diabaikan.[23]

Tentu saja, kita tidak boleh mengasumsikan bahwa jihad adalah monopoli Wahhabi, atau terkejut karena buku catatan Diponegoro di Makassar memuat doa yang berkaitan dengan Syattariyyah dan Naqsyabandiyyah.[24] Seorang keturunan Diponegoro yang mengunjungi Manado pada abad kedua puluh tampaknya lebih terkejut karena Kiai Mojo adalah seorang Syattari bukannya Naqsyabandi atau Qadiri.[25] Pastinya koleksi buku Diponegoro tidak memenuhi standar Wahhabi, dan Kiai Mojo berperilaku dengan cara yang agak tidak Wahhabi, seperti menggunakan para pelayan untuk memegangi ujung jubah putihnya dan payung emas ketika berjalan.[26]

Tampaknya Diponegoro merupakan perwujudan apa yang disebut Ricklefs "sintesis mistis". Bahkan, terdapat pasase dalam buku catatannya yang secara tidak langsung merujuk pada pengalaman ekstatik. Kita mungkin bertanya-tanya apakah Diponegoro menghubungkan kegagalan akhirnya pada sebuah momen kelalaian tertentu ketika, dirinya dikuasai oleh manifestasi apa yang diyakininya sebagai Kehadiran Ilahiah, "dia lalai tidak memberikan penghormatan [kepada-Nya]".[27] Bagaimanapun, ketika Diponegoro mengibarkan panji-panjinya, tampaknya ada seruan yang disengaja terhadap kenangan mengenai Sultan Agung sebagai seorang Sufi dan bahkan mungkin terhadap kesan mengenai ortodoksi Mesir-Utsmani yang sezaman. Penyebutan gelar "Ali Basah" terhadap komandan lapangannya bisa jadi merupakan sebuah rujukan langsung kepada Muhammad 'Ali Pasha, yang pasukannya baru saja mengalahkan Wahhabiyyah. Begitu pula, gelar *Kalipat Rasululah* dan *Kabirulmukminin* yang disandangnya, serta nama "Ngabdulhamid", bisa dianggap sebagai sebuah klaim kesamaan dengan 'Abd al-Hamid I (1774–89), sultan Utsmani pertama yang menggunakan gelar Khalifah.[28]

Akan tetapi, sebagaimana sang sultan, Diponegoro ditakdirkan untuk kalah dalam perang. Menilai kekalahan Diponegoro, Peter Carey menulis, "sebuah era dalam sejarah Jawa ditutup. Kepercayaan diri komunitas-komunitas keagamaan dihancurkan, Eropa menggantikan Arabi sebagai kekuatan asing yang dominan di Jawa, dan kemerdekaan politik raja-raja Jawa Tengah berakhir".[29] Meskipun Diponegoro adalah pangeran terakhir yang berusaha menyatukan sebuah aliansi besar dengan kaum putihan Jawa yang religius, banyak kiai yang terus melanjutkan dialog dengan Mekah tanpa merujuk kepada para sultan yang segera berlalu atau pada berbagai dekrit dari Den Haag.

PENJELASAN LEBIH JAUH MENGENAI PONDOK

Pasca-Perang Padri dan Perang Jawa, ulama semakin menjauh dari keraton. Alih-alih membuat lembaga-lembaga Islam mengalami penurunan, aneksasi

Jawa secara keseluruhan sebenarnya terbukti membawa berkah bagi wilayah perdikan. Status perdikan dilindungi dan diabsahkan oleh kolonial. Juga sangat mungkin bahwa independensi sebagian ulama meningkat setelah dimulainya Sistem Tanam Paksa pada 1830.[30] Meskipun memaksa banyak petani menanam tanaman niaga, seperti tebu, nila, dan kopi untuk negara, tanam paksa juga memungkinkan sekelompok minoritas untuk menjadi pemilik tanah yang luas; termasuk para guru agama dan orang-orang tanggungan mereka yang mampu mempertahankan (atau memalsukan) status bebas pajak mereka.

Pada 1855 seorang pengamat Belanda mencatat bahwa banyak kompleks perdikan bisa dikatakan "termasuk yang paling baik, paling kaya, dan berpenduduk paling banyak" di Jawa. Seorang misionaris lain menunjuk pertumbuhan desa-desa perdikan sebagai penyebab utama Islamisasi Jawa secara berkelanjutan.[31] Pandangan ini didukung oleh survei yang dilaksanakan pada 1882, yang mendaftar keberadaan sekitar 244 perdikan dengan "wilayah sakral" yang kerap menikmati akses tak terbatas terhadap perdagangan kopi.[32]

Dampak lain kekuasaan Belanda yang menguntungkan adalah terbukanya jaringan komunikasi. Jalan Raya Pos, yang diselesaikan pada 1808 dan jalan-jalan pendukungnya menjadi sarana para santri untuk berpindah dari satu pondok ke pondok yang baru serta sarana para penilik Belanda untuk mengawasi perkebunan. Pada akhir 1840-an pondok-pondok yang terletak di sekitar kota-kota perdagangan utama menjadi simpul-simpul penting pertukaran intelektual. Dari sini para murid dengan tingkat pendidikan lebih tinggi bisa pergi ke pelabuhan-pelabuhan yang lebih besar dan memanfaatkan kehadiran lebih banyak cendekiawan Arab. Dua tujuan utama dalam jaringan ini adalah Surabaya, tempat klan Habsyi bisa dijumpai, dan Singapura, tempat tinggal ʻAbd al-Rahman al-Saqqaf dan Salim b. Sumayr yang kitab pengantarnya, *Safinat al-najah* (*Perahu Keselamatan*), populer di kawasan ini.[33]

Kita sekarang juga mulai mengidentifikasi para tokoh Jawi kunci yang aktif di simpul-simpul tersebut. Tokoh termasyhur pada pertengahan abad barangkali adalah Kiai ʻUbayda. Guru ini mengklaim sebagai keturunan Sunan Ampel dan memimpin sebuah pesantren di Sidosremo, dekat Surabaya. Sementara itu, banyak rekan sezamannya yang menonjol di Mekah. Mereka ini termasuk Junayd dari Batavia dan Zahid dari Solo (yang seguru dengan Diponegoro), serta seorang cendekiawan lain yang lebih tua dan memperoleh pujian universal, yaitu ʻAbd al-Ghani dari Bima, Sumbawa. ʻAbd al-Ghani dikenal sebagai murid ʻAbd al-Samad al-Falimbani. Dia mengkhususkan diri dalam pengajaran fikih di Malaya dan masih dikenang dengan penuh cinta pada 1880-an, nyaris sebagai wali dan guru terkemuka bagi seluruh generasi cendekiawan Jawi.[34]

Terdapat banyak cendekiawan semacam ʻAbd al-Ghani yang dikenal karena ajaran mereka, tetapi hanya sedikit yang tersisa dari kontribusi

individual yang mereka berikan pada literatur pesantren Jawa yang mungkin menandingi karya-karya terjemahan yang dibuat untuk tanah Melayu oleh al-Falimbani, Arsyad al-Banjari, atau Da'ud al-Fatani.[35] Meski begitu, beberapa orang Jawa yang sezaman dengan Syekh Da'ud membuat tulisan dengan niat serupa, termasuk orang-orang Jawa yang menjadi rival Ahmad Rifa'i dari Kalisalak (alias Ripangi, 1786–1875) dan Asy'ari dari Kaliwungu, Kendal. Putra pejabat senior masjid (*penghulu*) Kendal, Rifa'i, pergi ke Mekah pada akhir Perang Jawa. Dia mengikuti teladan Aceh dan Mekah, menghasilkan pengerjaan ulang teks-teks Syafi'i dari sekitar 1837, sebelum kembali untuk mendirikan sekolahnya sekitar 1839.[36] Asy'ari juga aktif belajar di Semarang dan Terboyo, kemudian menghabiskan tujuh tahun di Aceh. Di sanalah dia kali pertama membaca karya Melayu yang menjadi dasar karya dasarnya, *Masa'ila* (*Pertanyaan-Pertanyaan*), yang akan tetap digunakan di Jawa hingga 1890-an.[37]

Juga terdapat beberapa catatan dari 1880-an mengenai Kiai Hajji Hamim dari Gadu Pesing, yang mengkhususkan diri dalam menerjemahkan karya-karya berbahasa Arab. Namun, kenangan mengenai dirinya sudah memudar jika dibandingkan kenangan mengenai Salih dari Darat, Semarang (1820–1904), yang mempromosikan *Hikam* karya Ibn 'Ata' Allah versinya sendiri, serta beberapa bagian *Ihya'* '*ulum al-din* karya al-Ghazali.[38] Salih, putra pendukung Diponegoro yang lain, konon juga memiliki kaitan dengan warisan al-Falimbani melalui kakeknya.[39] Dengan demikian, ulama Jawa ini, sembari menjaga jarak dari Belanda, terlibat secara aktif dalam menganotasi fikih untuk konstituen lokal mereka. Namun, kontribusi mereka baru muncul di percetakan pada masa lebih belakangan dibandingkan karya orang-orang Melayu yang sezaman, dan cenderung kalah pamor dibandingkan karya-karya berbahasa Arab yang dihasilkan oleh cendekiawan-cendekiawan Arab yang berada di tengah-tengah mereka dan, serta oleh rekan sesama Jawi mereka yang bermukim di Mekah. Situasi semacam itu disinggung dalam memoar seorang mualaf Kristen, Kartawidjaja dari Cirebon (1849–1914), yang mendaftar beragam karya yang rencananya akan dia pelajari pada awal 1860-an di Pesantren Babakan, dekat Cirebon. Karya-karya meliputi *Safina* karya Bin Sumayr dan beberapa judul yang disusun oleh para guru di Mekah dan Semarang, tempat para siswa terbaik dari Jawa Barat dan Tengah dikirim orangtua untuk menjadi santri atau kadang pergi haji.[40]

POPULARISASI TAREKAT LEBIH LANJUT: SEKITAR 1850–1890

Pertumbuhan pesantren dan pelucutan elite *priayi* dari kekuasaan bisa jadi membantu fragmentasi hegemoni Syattari "Karang" yang sudah berlangsung lama. Kartawidjaja muda mengklaim bahwa dia bergabung dengan sebuah

tarekat Sufi di Babakan, meski dia keliru menggolongkan risalah-risalah dogmatis karya al-Samarqandi dan al-Sanusi sebagai karya mistisisme. Dia juga mengelompokkan puisi mistis sebagai ciptaan Wali Sanga, yang digambarkannya sebagai para penyangkal akhirat. Tentu saja ketika menuliskan memoarnya, Kartawidjaja hanya punya sedikit waktu untuk para santri dan haji. Namun, dia tetap menghormati para Sufi, yang "jalan hidupnya lebih baik daripada yang lain", dan menegaskan bahwa tiga kelompok mereka ada di Jawa: Naqsyabandiyyah (yang diyakininya dipimpin di Mekah oleh ʻAbd al-Qadir dari Semarang, jika bukan oleh sang wali ʻAbd al-Qadir al-Jilani sendiri [lihat di bawah]), Syattariyyah, dan "Tarek Moehamaddia" (yang dia pikir merupakan bikinan Wali Sanga).[41]

Kartawidjaja benar mengenai adanya persaingan tiga pihak di kalangan Sufi Jawa, meski patut diingat bahwa beberapa pesantren tertutup bagi ketiganya. Penghindaran ajaran tarekat adalah sebuah ciri mencolok pesantren ʻUbayda.[42] Namun, kadang terdapat hubungan yang kabur karena para guru tarekat, terutama mereka yang baru kembali dari Mekah, berusaha meyakinkan calon murid pesantren dengan menekankan ketepatan metode mereka dan mengklaim persetujuan dari penguasa Kota Suci. Naqsyabandiyyah tentu saja tidak dipimpin oleh ʻAbd al-Qadir al-Jilani, seperti yang keliru dipikirkan Kartawidjaja, tetapi sebagian dari syekh-syekhnya biasanya memandang wali tersebut sebagai seorang mediator utama dalam ritual-ritual mereka. Mereka menekankan bahwa ritual-ritual tersebut lebih sering dipraktikkan di Mekah ketimbang ritual Syattariyyah. Juga terdapat beberapa petunjuk bahwa sebagian guru Naqsyabandi, yang membanggakan silsilah yang terentang ke belakang hingga Khalifah Abu Bakr dan tampaknya sangat sukses dengan sebuah kelas pedagang yang kaya, menghadapi penentangan dari jaringan perdikan-priayi, sebagaimana mereka sudah dan akan, menghadapi perlawanan di tempat-tempat lain di Nusantara. Pada 1855, misalnya, seorang "J.L.V.", pengamat yang telah menulis kekayaan desa-desa perdikan, menggambarkan dampak "para imam" tertentu yang telah mengunjungi Mekah, sebagai berikut.

> Tersebar di antara orang-orang, terlebih di beberapa desa yang berdekatan, ditemukan sekte yang mengikuti ajaran aboe bakar, seorang murid mohammad, yang menyimpang dari *Mohammedanisme* biasa dalam praktik-praktiknya. Mereka dikenang di kalangan orang lain dengan nama "doel", yang maknanya tidak jelas bagi kita. Kita kerap mendapati sekte ini di bagian-bagian lain Jawa; mereka memiliki imam-imam sendiri dan tidak terlalu dihormati para imam Islam yang sebenarnya. Kita melihat mereka memiliki ikatan yang sangat kuat, dan wilayah utama yang membuat mereka berbeda dari *Mohammedan* biasa adalah pada waktu-waktu dan tempat-tempat tertentu yang hanya diketahui mereka, agar mereka tidak diganggu atau ditekan oleh pemerintah Pribumi. Mereka berkumpul, lelaki dan perempuan, menyibukkan diri dengan bernyanyi

> sesuai irama sejenis drum pribumi yang disebut "rebana", dengan terus-menerus berseru "La il Allah Illalah!" dan menggerakkan tubuh bagian atas maju-mundur, sampai sebagian besar mereka memasuki keadaan mabuk atau sangat gembira, melompat ke kiri dan kanan, merangkak, duduk, berbaring, dengan guncangan-guncangan kuat dan gerakan-gerakan bingung, kemudian mereka akhirnya jatuh pingsan. Selama itu, lelaki dan perempuan—bahkan yang paling tua, yang kadang kesulitan untuk berdiri—bergiliran menari dengan cara pribumi (*tandak*). Mereka yang jatuh pingsan dianggap beruntung karena dalam kesempatan inilah mereka mendapatkan visi akan Tuhan. Mereka dibaringkan di pinggir, dan dilumuri dengan sejenis air kuning dari kunyit. Perlahan-lahan mereka kemudian sadar dalam keadaan sangat kelelahan, dan berusaha mulai lagi dari awal.

Setelah mengesampingkan praktik-praktik mereka, sang pengamat kemudian menggambarkan bagaimana mereka dipandang oleh pihak-pihak "ortodoks" tertentu:

> Sekte ini semakin menyebar ke seluruh populasi, meskipun pertemuan-pertemuannya, sebagaimana digambarkan di atas, sangatlah jarang. Kebencian, yang dipelihara oleh para pemimpin dan imam Islam ortodoks terhadap kelompok-kelompok menyimpang ini, mengakibatkan mereka tidak dipandang terhormat oleh semua orang ... jika mereka dicurigai melakukan satu atau lain hal yang bertentangan dengan tatanan yang berlaku, hal itu akan sangat cepat diketahui dan tak akan berhasil. Dalam hal-hal lain, perilaku mereka tidaklah menonjol dan tidak terlalu aneh sehingga pemerintah Eropa membiarkan mereka dan sekadar mengawasi aktivitas mereka. Belakangan ini, banyak dari mereka yang beralih ke Islam ortodoks sehingga perlahan-lahan punah dan tidak lagi ada.[43]

Misionaris Samuel Eliza Harthoorn (1831–83) juga menunjuk pada keberadaan sebuah sekte di Malang, Jawa Timur, yang secara mengejek disebut *pasek dul* atau "Dul yang penuh dosa". Sekte-sekte semacam itu dikaitkan dengan Wong Birai yang antinomi, yang digambarkan dalam *Serat Centhini* sebagai peserta dalam perkumpulan-perkumpulan *orgy*, dan dengan seorang guru Arab bernama 'Abd al-Malik yang dimakamkan di Mantingan, dekat Jepara. Sementara identifikasi dengan 'Abd al-Malik tampaknya mungkin, kolega Harthoorn, Carel Poensen (1836–1919), secara eksplisit memisahkan Wong Birai (yang disebutnya Santri Birai) dari Dul yang sektarian, meski dia mengklaim bahwa mereka sama-sama dianggap sebagai ahli bidah. Bagaimanapun, kaum Naqsyabandi di sekitar Madiun barangkali adalah orang Jawa pertama yang mulai melabeli para tetangga mereka yang tak taat aturan sebagai *wong abangan*, berkebalikan dengan diri mereka sendiri kaum putihan yang benar-benar tanpa noda.[44]

Meski terdapat permusuhan dan harapan yang jelas dari para pengamat semacam itu pada pertengahan abad, Naqsyabandiyyah akan berkembang

pesat pada pengujung abad sebagai kaum putihan Jawa yang berpengaruh. Kadang mereka berhasil demikian di wilayah-wilayah tempat para bupati sendiri aktif dalam melakukan haji dan mendorong pelaksanaannya kepada warga mereka. Namun, meski bisa dibuat sebuah kaitan antara meningkatnya minat rakyat terhadap Islam dan kemunculan Naqsyabandiyyah di Jawa, kemungkinan kecil bahwa mereka ini adalah kelompok yang sama yang barangkali mulai menerobos masuk ke Sumatra Barat pada 1820-an melalui Syekh Da'ud dari Sunur.

Sebaliknya, sebuah upaya perumusan ulang tarekat ini, yang dirintis oleh tokoh yang lama bermukim di Bagdad dan Damaskus, Khalid al-Syahrazuri al-Kurdi (1776–1827), menerima dimensi yang kian populis di kawasan Timur Arab. Hal ini terjadi sebagiannya karena perumusan ulang tersebut menawarkan jalur yang lebih singkat menuju pencerahan. Pastinya upaya itu menarik redaktur dan murid Da'ud, Isma'il al-Minankabawi.[45]

Dilahirkan di Kurdistan Irak, Khalid tengah menjalani pencarian spiritual di Mekah ketika kota itu jatuh ke tangan Wahhabi untuk kali kedua. Setelah menjalin hubungan dengan seorang guru India di Madinah, dia mengembara ke anak benua pada 1809. Sekembalinya ke Irak pada 1811, Khalid menawarkan ajaran-ajaran Naqsyabandiyyah versinya sendiri kepada para muridnya. Dikenal sebagai Khalidiyyah, versinya itu menonjol karena klaim sebagai praksis yang paling setia terhadap amalan para sahabat pertama Nabi.

Sejalan dengan itu, Khalid kadang menyebut jalurnya sebagai Siddiqiyyah, mengikuti nama Abu Bakr al-Siddiq, sebuah kaitan yang disinggung dalam pengamatan Belanda yang merendahkan di atas.[46] Pada akhirnya, dia akan dikenal terutama karena sejumlah teknik baru yang menambahi praktik-praktik Mujaddidi yang lebih tua berupa memusatkan perhatian pada *latifah-latifah*, apa yang disebut sebagai "seluk-beluk" yang terhubung dengan titik-titik penting dalam tubuh. Di antara inovasi Mawlana Khalid adalah *khalwah* atau "penarikan diri" (dalam bahasa Melayu dikenal sebagai *suluk*), dan *rabitah*, atau "hubungan" yang terbentuk antara hati murid yang cakap dan hati sang syekh, yang citranya harus dibayangkan selama *dzikr* melalui konsentrasi penuh.[47]

Praktik-praktik demikian memunculkan kontroversi di dalam dan di luar lingkaran Naqsyabandi, terutama ketika Khalid bersikeras agar para pengikutnya hanya membayangkan citranya. Namun, tak bisa disangkal bahwa metode-metodenya berhasil memopulerkan tarekat ini, sebagian dibantu oleh kaitannya dengan klaim Utsmani yang sedang bangkit terhadap perlindungan atas dunia Islam yang lebih luas. Pada 1840-an salah seorang wakilnya dari Sulaymaniyyah aktif merekrut anggota di Mekah, dan pada 1867 pewaris terpentingnya di Suriah diundang untuk mendirikan pondok

permanen di sana.[48] Lokasi pasti pusat Sufi adalah di bukit bernama Jabal Abi Qubays, yang sudah menjadi lokasi beberapa pondok.

Pada 1870-an kunjungan kepada tokoh-tokoh Khalidi seperti Sulayman Afandi (alias Sulayman Pasha atau Sulayman Zuhdi) kelahiran Dagestan akan menjadi bagian penting dalam perjalanan ke Mekah bagi banyak Jawi. Sebagai konsekuensinya, Khalidiyyah menemukan ruang dalam jejaring pesantren dan istana-istana Jawi yang ada. Bisa dikatakan bahwa mereka telah menjadi ortodoksi Mekah yang baru. Pada awal 1880-an terdapat kekhawatiran di keraton Surakarta ketika disadari bahwa para pangeran sendiri tidak kebal terhadap argumen-argumen mereka.

Agen dalam insiden ini adalah ʻAbd al-Qadir dari Semarang, yang memulai kariernya sebagai dai di masjid utama kota tersebut, dan yang dikacaukan Kartawidjaja sebagai ʻAbd al-Qadir al-Jilani. Dia menjadi wakil Khalidiyyah yang aktif ketika berada di Mekah untuk haji keduanya, kemudian kembali ke Semarang sebagai imam terkemuka di sana dan mulai menunjuk wakil-wakilnya sendiri. Pada 1881 dia pergi ke Solo, tempat dia menarik perhatian putra-putra Susuhunan. Dia menganugerahkan jubah kehormatan kepada salah seorang pangeran sebagai wakilnya dan tinggal di rumah seorang pangeran lain, tempat dia mengeluarkan topi dan pakaian untuk murid-murid potensial lainnya. Baru ketika Bupati mengetahui perkara ini, Susuhunan menekan tarekat tersebut. ʻAbd al-Qadir kemudian ditangkap di Semarang.[49]

PARA PESAING LOKAL

Seperti yang akan kita lihat (di Bab 8), catatan-catatan yang dibuat oleh Snouck Hurgronje pada sekitar 1890 menunjukkan bahwa banyak tokoh Naqsyabandi Jawa menjadi penganut Syattariyyah sebelum petualangan mereka ke luar negeri. Tetapi, mereka berbeda dari kaum proto-Naqsyabandi di Sumatra karena ketika kembali mereka kerap mengajarkan ritual-ritual Khalidiyyah bersama-sama dengan ritual Syattariyyah. Selain itu, para syekh Syattari dan Naqsyabandi menghadapi lawan yang sama berupa ajaran-ajaran yang kerap dikaitkan dengan Wali Sanga. Mereka ini adalah para penganut yang oleh Kartawidjaja disebut "Tarek Moehamaddia", meskipun mereka lebih menyukai nama "Akmaliyyah" sebagai sekadar sebuah tingkatan dalam sebuah hierarki praksis bayangan.[50]

Pada pertengahan abad khususnya di Jawa Tengah, guru-guru seperti Hasan Mawlani (alias Kiai Lengkong) dan muridnya Nur Hakim berhasil memperoleh pengikut dalam jumlah besar. Nama pertama, yang pesantrennya berada di sekitar Kedu, di Kuningan, memiliki metode yang sangat keras dalam mengajar murid-muridnya. Menurut Jan Isaäc van Sevenhoven (w. 1841),

yang mengunjungi pesantren itu pada 1839, Kiai Lengkong mengajari murid-muridnya agar makan dan tidur sekadar untuk bertahan hidup. Mereka juga menghabiskan sebagian besar waktu untuk berbaring tengkurap membaca teks dengan cahaya yang masuk lewat lubang-lubang kecil di dinding kamar komunal mereka.[51]

Kiai Lengkong, yang oleh van Sevenhoven diklaim sebagai seorang haji, pada akhirnya tertarik pada putra-putra kelompok elite Jawa di tempat-tempat sejauh Surabaya. Hal ini membangkitkan kemarahan para guru pesaing sekaligus mengganggu para pejabat Belanda yang tidak mengerti. Sebagian dari guru-guru tersebut, yang memiliki koneksi priayi, menggambarkannya sebagai bahaya baru bagi negara; persis seperti yang diramalkan "J.L.V.", pengamat Belanda yang dikutip di atas, akan menjadi nasib Agama Dul. Maka, Kiai Lengkong pun dilaporkan kepada otoritas Belanda pada 1842 dan dipaksa hidup dalam pengasingan di Tondano, Sulawesi Utara.[52]

Hubungan antara murid dari para guru semacam itu dan pengikut rival-rival mereka yang lebih memiliki jaringan secara global tidak selalu tegang; bahkan pihak yang disebut terakhir ini sendiri kadang-kadang juga dicurigai. Hal demikian terjadi pada Ahmad Rifa'i, yang bentrok dengan para pejabat yang diejeknya sebagai "padri" yang tidak becus pada 1850-an, dan yang secara retrospektif dianggap sebagai seorang Naqsyabandi dalam laporan Belanda pada 1881.[53] Banyak hal bergantung pada konteks lokal dan hubungan pribadi, seperti disebutkan dalam catatan seorang Akmali yang aktif di Jawa pada 1880-an.[54] Berdasarkan laporan Akmali ini, yang dikenal sebagai Mas Rahmat, yang menyatakan ayahnya adalah seorang sahabat Diponegoro, mampu bergerak bebas di tanah-tanah perdikan di Jawa dan Madura, meskipun jelas bahwa dia lebih dekat dengan para priayi yang tidak puas ketimbang dengan kaum Sufi dan para ahli fikih yang dia klaim menghormati dirinya. Meski Mas Rahmat yang kaya itu memang dihormati oleh banyak orang, sulit untuk memercayai seluruh klaimnya. Pastinya kita harus meragukan bahwa para cendekiawan Madura memintanya menafsirkan *Bayan al-sirr* (*Penjelasan Rahasia*) dan *Tuhfa*.[55] Pada masa itu mereka dianggap sebagai bagian dari golongan para ahli tata bahasa terbaik di Nusantara, dan ajaran tarekat tidak mungkin tak mereka ketahui. Sebagian pasti menganggap Mas Rahmat sebagai orang kaya baru. Lagi pula, dia belum pernah melaksanakan haji, yang dianggap merupakan tanda sebagai seorang guru Islam yang sepenuhnya berkomitmen di kalangan elite desa-desa perdikan, pondok-pondok independen, dan masyarakat luas di luarnya.

TUJUAN-TUJUAN HAJI

Sementara orang-orang yang ingin jadi wali seperti Mas Rahmat bisa menemukan keramahan di pondok-pondok sebagaimana tarekat-tarekat

yang lebih baru menyusupi jejaring priayi, hubungan dengan Timur Tengah yang menopang para guru tarekat-tarekat tersebut, sebagaimana bakal kita lihat, menghasilkan tingkat ketegangan tertentu dalam masyarakat Belanda. Para cendekiawan metropolitan seperti Salomon Keijzer (1825–68) dari Delft menunjuk Kairo sebagai sumber perubahan pada 1860-an, mungkin ketika mengetahui bahwa silabus pesantren pada saat itu memasukkan sebuah komentar atas *Umm al-barahin* yang disusun oleh Ibrahim al-Bajuri, Syekh al-Azhar antara 1847 dan 1860.[56] Sebuah pondok khusus sudah didirikan untuk orang-orang Jawi di Kairo, tetapi pondok tersebut dihuni oleh campuran murid-murid dari Arabi Selatan dan "India". Enam murid yang pada 1871 menjadi penghuni pergi pada 1875, dan tidak akan ada lagi kehadiran Jawi yang menonjol hingga 1880-an, yang merupakan poin yang akan kita bahas kembali.[57]

Sedikit orang yang setia menuju Kairo pada tahun-tahun itu—di antaranya Nawawi dari Banten dan Ahmad al-Fatani (lihat di bawah)—pusat yang penting tetaplah Mekah.[58] Peziarah dan calon cendekiawan dengan jumlah yang terus bertambah berdatangan ke Hijaz. Transportasi kapal uap sudah tersedia dengan rute yang relatif aman. Selama tur ke pesantren-pesantren pesisir utara pada 1885, L.W.C. van den Berg mencatat bahwa dia nyaris tidak bertemu dengan ulama yang belajar di Kairo. Mekah adalah kiblat yang sebenarnya. Para cendekiawan yang menghabiskan waktu bertahun-tahun di sana umumnya fasih berbahasa Arab dan, dalam pandangan van den Berg, adalah "orang-orang maju".[59]

Ketika kembali, banyak haji tertarik menjadi cendekiawan-cendekiawan Jawi terkemuka atau mendukung perkumpulan-perkumpulan para guru Naqsyabandi. Sebaliknya, pada 1899 hanya ada seorang haji dari seluruh pengikut Nur Hakim di Banyumas yang diperkirakan mencapai tiga ribu orang. Baik Nur Hakim maupun para wakilnya tidak pernah ke Mekah.[60] Tampak bahwa haji menempatkan diri seseorang di atas rekan-rekan mereka. Dalam sebuah puisi satir, ditulis pada 1867, Raden Muhammad Husayn dari Krawang berkali-kali mengingatkan putra-putra kalangan elite "Sunda dan Jawa" mengenai beban finansial haji, mengenai bahaya rampok di jalan, atau lebih buruk lagi berakhir menjadi kuli di Singapura, Jepang, atau Malabar. Sementara itu, dia menasihati beberapa orang yang berhasil kembali agar menekuni kajian agama dan tidak bertindak layaknya guru bagi seluruh masyarakat.[61]

Entah mereka kembali sebagai orang terpelajar atau terhormat, jelas bahwa sejumlah besar orang yang terlibat dalam hubungan baru dan lebih intensif dengan Mekah ini merajut beragam sekolah Islam di kawasan ini menjadi lebih erat.[62] Pertumbuhan fenomenal terjadi di pesantren-pesantren Jawa, diperkuat oleh kehadiran para ahli tata bahasa dan ilmu syair di Madura,

dan juga sejumlah ahli fikih dari Sumbawa.[63] Pada 1850-an sesuatu pastinya menarik lebih banyak murid dari Jawa Barat, yang sebelumnya lebih menyukai perjalanan ke barat laut ke Aceh, Kedah, atau bahkan Patani (sebuah situs penting bagi para cendekiawan dari semenanjung hingga permulaan abad kedua puluh).

Ini bukan berarti bahwa perjalanan-perjalanan di Malaya terhenti. Jaringan Sumatra–Malaya tetap hidup, bahkan setelah Belanda memulai tiga dekade usaha mereka untuk menaklukkan Aceh pada 1873. Persilangan kedua jalur bukanlah Batavia-nya Belanda, melainkan Singapura-nya Inggris. Di sana jemaah haji, ahli fikih, dan Sufi bisa bertemu. Seperti Sumatra dan Jawa, Singapura menjadi saksi perselisihan antara para pendukung berbagai penafsiran hukum dan Sufisme yang saling bersaing. Pada awal 1850-an Isma'il al-Minankabawi dimuliakan di Penang, Singapura, Riau, dan Kedah. Ini membuat murka Salim b. Sumayr, yang meyakini bahwa orang Minangkabau itu membaiat orang-orang ke dalam Naqsyabandiyyah tanpa persiapan sebelum membawa mereka kembali ke Kota Suci. Menurut sesama orang Arab-nya, Sayyid 'Utsman dari Batavia (1822–1914), Bin Sumayr bahkan memiliki catatan sanggahan terhadap Isma'il yang dicetak dan beredar di Singapura pada 1852–53.[64]

Ini bukan usaha terakhir seorang Jawi mengumpulkan orang-orang cakap untuk keluarga tarekat-tarekat Naqsyabandi. Pada 1860-an seorang Kalimantan yang tinggal di Singapura, Ahmad Khatib dari Sambas (1802–72), memadukan ritual-ritual Naqsyabandiyyah dengan silsilah Qadiriyyah; yang keduanya diklaim merupakan gerak maju dari Sammaniyyah.[65] Dia menggalang dukungan dari Sumatra hingga Lombok di bawah wakil-wakil seperti Ahmad dari Lampung, Muhammad Ma'ruf di Palembang, dan Muhammad al-Bali.[66]

Setelah kematiannya, jubah Ahmad Khatib diwariskan kepada wakilnya di Banten, 'Abd al-Karim, yang bermukim di Singapura pada awal 1870-an. 'Abd al-Karim memperoleh banyak murid dari Jawa Barat hingga Madura. Pada 1889, misalnya, gabungan kota-kota Batavia, Tangerang, dan Buitenzorg memiliki sekitar 38 guru pesantren. Delapan di antaranya mengajarkan Sufisme tarekat kepada orang-orang dari semua kalangan, termasuk Komandan Manggabesar. Dari kedelapan guru tersebut, empat adalah Naqsyabandi yang terkait dengan Sulayman Afandi dan masing-masing memiliki rata-rata empat puluh murid. Angka ini disamai oleh dua "Qadiri" di Ciomas dan Citrap. Wakil 'Abd al-Karim yang lain, 'Abd al-Rahim al-Asy'ari dari Buitenzorg, mengklaim jumlah murid yang menakjubkan: enam ribu.[67]

PEMBAHARUAN PERCETAKAN

> *Kemudian dibacanya: Muhammadun basyarun la kal-basyari bal huwa kal-yaqut bayn al-hajari.*[68] (*Kayfiyyat khatm qur'an*, diterbitkan di Bombay 1298)
>
> Muhammad adalah manusia yang bukan seperti manusia umumnya, melainkan seperti batu yakut di antara bebatuan.

Ada satu jenis batu yang akan terbukti sangat berguna bagi para propagandis muslim abad kesembilan belas ketika mereka mencari berbagai versi ortodoksi Mekah yang semakin seragam. Batu itu adalah batu kapur yang digunakan untuk mengecap halaman-halaman yang tak terhitung jumlahnya dengan teks menggunakan teknik baru litografi. Namun, pada akhir abad itu, tampaknya tak ada konsensus ilmiah mengenai dampaknya. Pada sebuah tur yang diadakan pada pertengahan 1880-an, cendekiawan Belanda van den Berg menganggap bahan-bahan cetakan di Jawa sebagai sekadar hadiah. Beberapa tahun kemudian, rivalnya, Snouck Hurgronje, membuktikan persebaran dan kegunaan bahan-bahan cetakan tersebut sebagaimana dia mencatat terjadinya lonjakan penggunaan bahan cetakan dalam lingkaran pengajaran Mekah pada 1885.[69]

Dalam arti tertentu, sikap tidak peduli van den Berg mengantisipasi sebuah prasangka umum kecendekiawanan terhadap nilai historis percetakan muslim dan kurangnya minat untuk memeriksa teks-teks cetakan jika dibanding dengan bahan-bahan manuskrip, sebuah sikap yang akan kita diskusikan lebih jauh di bawah.[70] Memang kaum Muslim tidak menggunakan cetakan seperti di Eropa Barat. Alasan untuk hal itu terutama adalah dianggap tidak bersifat religius atau irasional. Juga terdapat bukti bahwa tawaran tipografis orang-orang Eropa dianggap hampir tidak bisa diterima dari sudut pandang estetis. Cukup menarik kiranya mengetahui apa yang dipikirkan oleh orang-orang Asia Tenggara mengenai dokumen berbahasa Arab pertama yang dicetak di Leiden pada 1596, yang merupakan permohonan keamanan perjalanan dan perdagangan yang disusun oleh Frans van Ravelingen (Raphelengius, 1539–97) untuk kapal-kapal yang berlayar menuju "pulau-pulau yang jauh dari perbatasan kami".[71] Kemungkinan besar permohonan itu tidak memiliki banyak dampak. Sebagaimana akan kita lihat, lebih dari dua abad kemudian, para misionaris di Singapura mengeluh bahwa persembahan mereka dianggap asing dan tidak menyenangkan.

Sebagaimana di India, terobosan besar untuk Asia Tenggara muncul dengan adopsi litografi, yang memungkinkan replikasi gaya-gaya kaligrafi yang disukai untuk teks Al-Quran.[72] Mengikuti pola India, teknologi ini diwariskan oleh para perintis misi kepada para individu dengan alasan pencarian keuntungan sekaligus penyebaran agama mereka.[73] Di Singapura, salah seorang pewaris semacam ini adalah penerjemah Munsyi Abdullah, yang

mencetak sebuah edisi *Sulalat al-salatin* pada 1841.[74] Orang-orang lain pun segera mengadopsi percetakan. Jika karya-karya yang secara eksplisit bercorak Islami belum bisa diadopsi, setidaknya untuk teks-teks yang diharapkan menarik minat khalayak Muslim. Raja ʻAli Haji dari Riau (1809–73) mencetak karyanya, *Hikayat Sultan ʻAbd al-Muluk* di Singapura pada 1845.[75]

Materi-materi keagamaan pertama yang diproduksi secara massal muncul dari Palembang, tempat bahan-bahan itu dicetak oleh Kemas Hajji Muhammad Azhari, yang telah menghabiskan banyak waktu di Mekah dan namanya menyiratkan sebentuk hubungan tertentu dengan Kairo. Setelah memiliki percetakannya sendiri di Singapura pada 1848 dengan biaya *f*500, dia mendapatkan kembali uangnya dengan cepat ketika edisi Al-Quran-nya muncul pada 1854, yang harganya mencapai *f*25. Harga yang setara dengan biaya untuk membeli sebuah manuskrip yang disalin secara profesional.[76]

Usaha Palembang ini segera ditiru di Surabaya, tempat Husayn al-Habsyi (w. 1893) memproduksi sebuah teks *mawlid*, *Syaraf al-anam* (*Kemuliaan Umat Manusia*), yang dijualnya seharga *f*15 pada 1853.[77] Di kota tetangga Riau, percetakan litografis dimulai di Pulau Penyengat ketika Raja ʻAli Haji menyusun penanggalan hari-hari baik serta panduan penggunaan bahasa.[78] Pada saat itu lingkungan Masjid Sultan ʻAli di Singapura telah menjadi situs bagi sejumlah toko-percetakan di tangan orang-orang pesisir utara Jawa yang penawaran pertamanya terutama berasal dari tradisi Melayu-Muslim, yang dihasilkan oleh para juru tulis dari Kelantan dan Terengganu. Tulisan-tulisan al-Raniri dan para penerusnya terwakili dengan baik; *Sabil al-muhtadin* karya Arsyad al-Banjari dicetak pada 1859; dan *Sirat* muncul pada 1864.

Karya-karya al-Falimbani muncul pada 1870-an, tetapi bukan mengenai Ghazalian. Di antara karya-karya pertama yang diproduksi di Singapura adalah *Bidayat al-mubtadi wa-'umdat al-awladi* (*Permulaan Sang Pemula dan Sandaran Anak-Anak*), bukannya *Bidayat al-mubtadi bi-fadl allah al-muhdi* (*Permulaan Sang Pemula dengan Anugerah Allah Sang Pembimbing*) yang lebih tua, yang kali pertama muncul pada 1861 berkat dukungan Muhammad Arsyad b. Qasim al-Jawi.[79] Tanda terbit pada edisi cetak ulang di Istanbul menyatakan bahwa karya tersebut kali pertama diselesaikan di Mekah pada Juni 1838 oleh Yusuf al-Ghani al-Sumbawi.[80] Mengingat keberadaan salinan-salinan manuskrip yang lebih awal, kemungkinan besar dia sudah mengajarkan kompilasi ini untuk beberapa waktu, dan dengan demikian menjadi sinonim dengannya.[81] Lebih jauh, tampaknya edisi 1861 telah dikoreksi di Mekah pada 1854 oleh Sayyid ʻAbd al-Rahman b. Saqqaf al-Saqqaf sebelum dikirimkan ke toko-percetakan di Singapura milik orang Palembang Anang b. Baqsin b. Hajji Kamal al-Din.[82]

Editornya lebih dari mungkin adalah pemilik kapal Hadrami dan saudagar Jawa terkemuka ʻAbd al-Rahman al-Saqqaf, yang mendirikan Alsagoff dan Rekan pada 1848 bersama putranya Ahmad (w. 1906), yang

terlibat dalam pengangkutan ribuan jemaah haji ke Mekah.[83] Bisa jadi bahwa teks tersebut dirancang secara khusus untuk menarik minat para penumpang mereka. Sesuai dengan judulnya, *Bidayat al-mubtadi* membicarakan prinsip-prinsip keyakinan serta sifat-sifat Tuhan dan para nabi-Nya, dalam konteks sebuah almanak yang menyertakan instruksi mengenai kesucian ritual dan makanan yang dilarang.

Dalam edisi ini, al-Sumbawi secara bebas menambahi terjemahannya dengan pasase-pasase yang ditujukan kepada khalayak Jawi-nya. Misalnya, ketika dia menyebut bahwa sari buah dan santan kelapa termasuk jenis air yang tidak sah digunakan berwudu sebelum shalat, atau bahwa konsumsi atau pengorbanan binatang yang tidak dikenal oleh orang-orang Arab dilarang atau setidaknya harus dihindari.[84] Dia juga membicarakan, meski secara singkat, salah tafsir lokal terhadap ritual dan penggunaan bahasa "Jawi" untuk memanjatkan doa sementara bahasa Arab lebih disukai.[85]

Bidayat pastinya merupakan sebuah kaitan yang setia terhadap kecendekiawanan yang lebih awal. Atau, juga disukai karena menawarkan hubungan dengan para cendekiawan Jawi elite masa itu. Kalau saja bukan karena perbedaan-perbedaan kultural antara orang-orang Sumbawa dan Bima, yang berbagi pulau dan tradisi kecendekiawanan Melayu yang sama, kita mungkin bisa mengaitkan Yusuf al-Ghani al-Sumbawi dengan 'Abd al-Ghani dari Bima yang termasyhur. Dalam *Bidayat*, kita mendapati sebuah produk yang khas Jawi. Dihasilkan oleh para cendekiawan dan juru tulis dari seluruh Nusantara, dan disokong oleh patronase Arab, di dalamnya terdapat teks yang secara eksplisit bercorak Islam yang dirancang untuk memiliki daya tarik yang luas. Terdapat beberapa teks semacam itu. Yang lain adalah *Kayfiyyat khatm qur'an* (*Cara-Cara Mengkhatamkan Al-Quran*), yang muncul kali pertama pada 1877.[86] Bunga rampai ini memberikan keuntungan finansial karena dicetak ulang, baik di Singapura maupun di Bombay, oleh sebagian orang yang terlibat dalam pencetakan *Bidayat al-mubtadi* di Istanbul.[87] Dengan bagian-bagian yang beraneka ragam dan pemisah halaman yang meniru manuskrip berhias gambar, *Kayfiyyat* berisi doa-doa yang sesuai untuk berbagai ritual besar ataupun kecil dan menyertakan ringkasan *Umm al-barahin* yang disusun oleh guru Ahmad Khatib Sambas di Mekah, Ahmad al-Marzuqi.[88]

Berbagai bunga rampai semacam *Kayfiyyat* kadang dijilid bersama buku-buku panduan fikih, atau dengan volume-volume lain yang ditujukan untuk publik saleh yang kian banyak. Edisi Bombay *Kayfiyyat* (dan barangkali juga edisi Singapura yang asli dari 1877) dijilid dengan sebuah panduan haji yang dinukil dari *Ihya' 'ulum al-din* oleh Muhammad Zayn al-Din al-Sumbawi. Edisi ini merupakan kompilasi karyanya sendiri yang diawali dengan bagian-bagian dari *Umm al-barahin* (pokok komentarnya sendiri dari 1888).[89] Buku-

buku panduan semacam itu memainkan bagian dalam proses lebih luas untuk menyampaikan sebuah ortodoksi yang semakin didefinisikan dengan cetakan di kawasan ini. Patut dicatat bahwa penawaran percetakan-percetakan Melayu sejalan dengan peralihan sebelumnya ke arah penekanan yang jelas terhadap moralitas publik Ghazalian, meskipun karya-karya para Sufi spekulatif masih bisa ditemukan di perpustakaan-perpustakaan pribadi.[90]

Penyebutan cetakan ulang Bombay dan Istanbul sekaligus menunjukkan bahwa Singapura tidak lagi menjadi satu-satunya sumber teks-teks tersebut. Selain itu, ada pengaruh kondisi pasar. Sebagaimana diamati Proudfoot, basis komersial percetakan di Asia Tenggara sebenarnya adalah publikasi puisi dan hikayat. Pada 1870-an bertambah dengan produksi cerita-cerita populer, termasuk puisi Hamzah al-Fansuri dan kisah-kisah mukjizat dalam kehidupan Muhammad.[91] Perkembangan ini tidak menyenangkan semua orang karena banyak santri tidak terlalu menyukai hikayat-hikayat populer.[92] Mereka bisa merasa lega dengan meningkatnya jumlah muatan yang secara eksplisit bercorak Islami yang diproduksi jauh di luar negeri, termasuk di Mekah. Juga dari percetakan-percetakan semacam itu berbagai serangan baru bisa diluncurkan.

Seorang kritikus gigih sekian lama menggunakan percetakannya sendiri untuk menyampaikan berbagai kekeliruan lawan-lawannya dan membombardir publik dengan koreksi-koreksinya. Kritikus ini adalah Sayyid ʻUtsman, yang mulai memproduksi berbagai risalah di Batavia pada 1875.[93] Dilahirkan di Batavia pada 1822, cucu ʻAbd al-Rahman al-Misri itu belajar di Mekah antara 1841 dan 1847 kepada ʻAbd al-Ghani dari Bima dan Ahmad Dahlan sebelum berusaha menciptakan hidup dan karier untuk dirinya di Hadramaut. Dia kembali ke Batavia pada 1862 dan tampaknya berusaha mengklaim posisi para pendahulu Jawi-nya karena sebuah ode anumerta menunjukkan bahwa dia pergi ke sana untuk menggantikan gurunya yang sakit, ʻAbd al-Ghani Bima.[94]

Pastinya, hal tersebut menunjukkan hasrat adanya otoritas yuridis utama bagi kaum Muslim Jawi secara umum. Untuk mereka, Sayyid ʻUtsman menghasilkan tulisan yang ajek. Dengan kata-kata yang tajam, dia mengutuk apa pun yang dianggapnya sebagai "inovasi" (*bid'ah*). Namun, tidaklah benar bahwa semua inovasi dianggap sebagai bidah oleh para cendekiawan muslim. Arsyad al-Banjari, misalnya, mengambil sikap bahwa hal-hal seperti tafsir dan penjelasan kebahasaan merupakan inovasi, tetapi semua itu sangatlah penting. Begitu pula, diskusi mengenai Sufisme atau pendirian sekolah-sekolah merupakan praktik yang diterima, dan menghiasi manuskrip dengan gambar tidak disukai tetapi ditoleransi.[95] Sayyid ʻUtsman pastinya setuju karena dia memproduksi banyak komentar dan diskusi berbahasa Melayu yang mengejek karya-karya yang disukai oleh rival-rival lokalnya. Selain itu, dia adalah seorang

kritikus budaya Melayu yang gigih, menegaskan bahwa hikayat tradisional merupakan sisa-sisa kebudayaan Hindu yang menyimpang, terutama *Hikayat Amir Hamza* dan *Hikayat Nabi Bercukur*. Dia juga menyerang penggunaan azimat "yang dicetak di negara-negara Arab", dan berbagai teks berbahasa Arab, Persia, atau terjemahan Melayu dan Jawa berisi doa-doa yang tidak dapat dipastikan kesahihannya, seperti yang ditemukan di belakang salinan ayat-ayat Al-Quran yang dicetak di Singapura. Semua teks semacam itu harus dibakar, dan sebagai gantinya dia menyarankan risalah-risalahnya sendiri dan karya Ahmad Dahlan.[96]

Meski 'Utsman tidak menyukai hikayat-hikayat Melayu, dia menghabiskan lebih banyak waktu mengutuk Naqsyabandiyyah. Dia meluncurkan serangan pertamanya melalui karya berbahasa Melayu-Arab *Nasiha al-aniqa* (*Nasihat yang Indah*) dari 1883 dengan mendaur ulang serangan Ibn Sumayr terhadap Isma'il al-Minankabawi dan menambahkan hal-hal yang berkaitan dari tulisan Ahmad Dahlan. Pada 1886 karya ini diikuti sebuah risalah berbahasa Arab bertajuk *al-Watsiqa al-wafiyya* (*Dokumen yang Memadai*). Dalam kedua kasus itu, 'Utsman mengklaim bahwa dia menulisnya untuk menanggapi berbagai pertanyaan dari para pemohon lokal. *Watsiqa* juga ditujukan untuk memperbaiki kritik buku pertamanya dengan memberikan dokumentasi yang lebih lengkap. Setelah pertama-tama memberikan perhatian eksplisit terhadap nama-nama hakikat yang sebenarnya dan para pendirinya, mulai dengan sesama *sayyid* 'Alawi, 'Utsman menekankan bahwa pengetahuan tarekat yang sejati berlandaskan pada pengetahuan Syari'ah. Di sini dia mengutip tulisan-tulisan al-Ghazali, al-Haddad, dan al-Yafi'i, sembari mengutip otoritas Mekah yang masih hidup, Abu Bakr Shatta' dan Ahmad Dahlan.

Tak diragukan lagi bahwa kaum Khalidi adalah target utama Sayyid 'Utsman ketika dia mengikuti Ahmad Dahlan dalam mencerca baiat mereka, atau ketika dia menegaskan bahwa manuskrip-manuskrip lokal yang berisi syair-syair yang dikaitkan kepada Abu Bakr al-Siddiq "menjadi tertawaan orang-orang Arab dan Persia". Meskipun hanya pernah mendengar tentang pertemuan-pertemuan malam (kaum Khalidi), 'Utsman mengklaim pernah melihat praktik tarian dan nyanyian mereka, melantunkan syair-syair pujian mengikuti tabuhan genderang. 'Utsman mencemooh para guru lokal mereka, yang menurutnya mengaku-aku tahu seni kekebalan. Sayyid 'Utsman berharap bahwa para pembacanya akan menyadari kekeliruan cara mereka, dan dia mendorong setiap murid untuk melakukan introspeksi yang serius.[97]

Polemikus seperti 'Utsman bisa menggunakan percetakan untuk melawan ortodoksi Mekah yang baru, tetapi mereka masih memonopoli media yang baru muncul ini. Untuk mencapai tujuan tersebut, Sayyid 'Utsman dengan gigih mengeluarkan buku-buku doa, panduan pelafalan, kalender kamariah atau waktu shalat, pengantar gaya menulis surat, kamus,

dan panduan haji terbitannya sendiri. Karena hikayat-hikayat dan puisi-puisi Singapura masih mengalahkan penjualan teks-teks mengenai dogma dan prosodi, dia tahu bahwa tantangan para syekh setempat hanyalah satu bagian dari pertempuran. Untunglah bagi 'Utsman, dia bisa mengandalkan teman-temannya di berbagai tempat yang sangat penting. Salah satu dari tempat-tempat tersebut adalah Mekah.

PARA GURU MEKAH

Serangan Sayyid 'Utsman terhadap Naqsyabandiyyah menyertai publikasi sebuah fatwa menentang Sulayman Afandi oleh Ahmad Dahlan pada pengujung 1883 atau awal 1884. Bertujuan menjawab sebuah pertanyaan resmi yang diajukan oleh Gubernur Utsmani mengenai kebenaran sebuah risalah yang dihasilkan oleh Sulayman, fatwa tersebut mengutuk ajaran-ajaran Sulayman dan mendesak agar pamflet-pamfletnya dimusnahkan dari muka Bumi "dengan cara apa pun".[98] Fatwa ini kemudian dikirimkan kepada Sultan Langkat dan Deli di pesisir utara Sumatra, serta kepada wakil utama Sulayman di Langkat, 'Abd al-Wahhab "Jawa".[99] Khalidiyyah sudah berkuasa di banyak istana di dunia Melayu, sebagaimana jelas dari kian menonjolnya cap yang memuat nama *Khalidi*. Bahkan, pernah dinyatakan bahwa hal ini bisa jadi terkait dengan transmisi berkelanjutan teks-teks Dagistani yang berwibawa ke wilayah Kalimantan–Filipina Selatan dan meningkatnya popularitas kisah-kisah yang berhubungan dengan Perang Rusia-Turki 1877–78.[100]

Semua hal seputar urusan Sulayman didokumentasi dalam sebuah pamflet susulan yang dikeluarkan oleh Dahlan di percetakan negara yang baru didirikan. Setelah kata pengantar Gubernur, Dahlan melaporkan bahwa Sulayman telah menulis risalah mengenai "kebiasaan-kebiasaan Khalidiyyah" yang mengolok-olok tiga rival: Musa Afandi serta Yahya Bey al-Taghistani dan putranya, Khalil Pasha al-Taghistani. Sulayman diduga telah mengejek kerja keras yang mereka ajarkan, seperti dalam bait yang tajam berikut:

> Seperti orang jangak mereka menari,
> padahal seperti keledai mereka berbunyi.
> Mengira diri di jalan penuh restu,
> dibanding peragu pun mereka lebih keliru.[101]

Pada gilirannya Dahlan pun memulai sebuah paparan yang menunjukkan kesahihan tarian Sufi dan kemungkinan bahwa Nabi mengajarkan *dzikr* yang disertai gerakan-gerakan tertentu. Oleh karena itu, dia mendesak agar risalah Sulayman dimusnahkan dan agar sang syekh itu bertobat. Para ulama terkemuka Mekah mendukung Dahlan. Akibatnya, Sulayman dipaksa menyerahkan seluruh otoritas kepada Khalil Pasha. Ini adalah hasil yang

diterima dengan senang hati di Deli dan Langkat, tempat empat wakil Khalil Pasha telah memiliki pengaruh terhadap para sultan.[102]

Pastinya ada hal lain dalam perkara di atas ketimbang sekadar pertanyaan kebenaran doktriner. Sulayman adalah pecundang utama dalam sebuah pertempuran memperebutkan monopoli atas para calon Naqsyabandi dari negeri-negeri Utsmani dan Asia Tenggara.[103] Sebenarnya baik dirinya maupun Khalil Pasha sudah terlibat dalam perang kata-kata dengan menyebarkan pamflet-pamflet mereka sendiri, meski tak satu pun dari pamflet-pamflet ini diproduksi di Mekah di percetakan yang diklaim Dahlan akan mengalahkan dunia dalam menghasilkan teks-teks berbahasa Arab, Turki, *dan* Melayu.[104] Sebuah subcabang dari percetakan Mekah tersebut bahkan memproduksi karya-karya Jawi di bawah Da'ud al-Fatani, Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani (1856–1908).[105] Jika belum memperoleh keterampilan di Singapura, al-Fatani pasti beradaptasi dengan cepat pada profesi ini di Kairo, tempat dia pernah singgah pada akhir 1870-an, memeriksa buku-buku seperti *Hidayat al-salikin* karya al-Falimbani yang pada 1881 merupakan karya Melayu pertama yang dipublikasikan oleh percetakan negara.[106] Karya ini memberikan berbagai hubungan yang membuatnya diangkat di Mekah, tempat dia memastikan bahwa serangkaian karya-karya Jawi penting diterbitkan, terutama karyanya sendiri dan rekan-rekannya sesama orang Patani.[107]

Penerbitan cetak adalah sarana ideal untuk mereproduksi pandangan-pandangan yuridis, dan penawaran Dahlan mengenai Sulayman tak lain hanyalah salah satu yang diproduksi dengan mempertimbangkan khalayak Jawi. Pada 1892 sebuah kompilasi dwibahasa berisi fatwa-fatwa para tokoh mazhab Syafi'i Mekah diterbitkan. Diberi judul *Muhimmat al-nafa'is* (*Permata Berharga*), terbitan ini menyertakan komentar pinggir oleh Da'ud al-Fatani. Namun, selain perdebatan mengenai peringatan tahunan wali dan sebuah pertanyaan tunggal mengenai aturan-aturan *dzikr*, berdasarkan teks ini kita akan tergoda untuk menyimpulkan bahwa hanya terdapat sedikit perdebatan publik mengenai praktik Sufi di Asia Tenggara, setidaknya dibandingkan jumlah pertanyaan mengenai pewarisan dan sunat.[108] Sebagian besar karya yang dicetak Ahmad al-Fatani adalah terjemahan dari para guru masa lalu seperti Ibn 'Ata' Allah, ketimbang pamflet-pamflet militan karya Ibn Sumayr, Ahmad Dahlan, atau Sayyid 'Utsman. Namun, percetakan Mekah yang ini juga tidak menerbitkan buku-buku panduan Sufi yang disajikan secara sembrono sebagaimana yang masih dipublikasikan di Singapura dan Bombay. Hal ini memunculkan pertanyaan mengenai apa dan di mana para syekh Jawi menerbitkan karya mereka.

PERCETAKAN SUFI

> Ketahuilah, wahai Murid, bahwa kitab-kitab mengenai tarekat itu banyak, jelas, dan terkenal.[109] (Muhammad al-Khani, *al-Bahja al-saniyya,* Kairo, sekitar 1901)

Untuk memahami proses bagaimana Naqsyabandiyyah berhasil mengungguli Syattariyyah di Asia Tenggara, kita harus mengingat peran menonjol yang dimainkan oleh percetakan, sebuah peran yang melengkapi keunggulan Naqsyabandiyyah yang lebih harfiah di Jabal Abi Qubays. Seorang cendekiawan terkemuka mengenai percetakan Melayu menyatakan bahwa banyak literatur ibadah Sufi pastinya ada dalam bentuk tercetak di Asia Tenggara—termasuk buku-buku doa, wasiat, dan teks-teks azimat. Ini adalah gambaran yang juga kita jumpai di tempat-tempat lain sekaligus menunjukkan bahwa penerimaan percetakan mungkin bergantung pada beragam jenis khalayak pembaca yang saling terhubung yang ada dalam berbagai persaudaraan Sufi.[110]

Kaum Naqsyabandi Suriah sangat aktif dalam menyebarkan warisan al-Sya'rani dan menerbitkan buku-buku panduan mereka di Istanbul, Beirut, dan Kairo. Buku-buku panduan seperti *Jami' al-usul fi l-awliya'* (*Kompilasi Asal Usul para Wali*) yang disusun secara alfabetis karya Ahmad b. Mustafa al-Kumushkhanawi (sekitar 1812–sekitar 1893) dan *Bahja al-saniyya* (*Kegembiraan yang Cemerlang*) karya 'Abd al-Majid b. Muhammad al-Khani, yang menjelaskan berbagai teknik dan terminologi Naqsyabandi, tersedia secara luas dan berhasil sampai ke Asia Tenggara lewat tangan jemaah haji yang pulang.[111] Demikian pula karya-karya para guru Asia Tenggara. Ahmad Khatib dari Sambas pastinya memanfaatkan percetakan, dan 1870 mengeluarkan publikasi buku pegangan pendeknya, *Futuh al-'arifin* (*Kemenangan-Kemenangan Kaum Berilmu*). Diselesaikan di Mekah, dan disalin oleh muridnya yang orang Palembang, Muhammad Ma'ruf, cetakan Singapura ini menampilkan penafsirannya terhadap ritual-ritual Naqsyabandi dipadukan dengan silsilah tarekatnya sendiri, Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah.[112]

Meskipun ada berbagai keberatan diajukan mengenai silsilah dan kualitas litografinya yang rendah, anggota tarekat yang besar menjadi pasar terkurung. Sebuah versi tipografis yang jauh lebih rapi dari karya tersebut yang disalin oleh Muhammad al-Bali mendapat tempat dalam Miriyya Press di Mekah pada 1887/88, yang dijuduli ulang menjadi *Fath al-'arifin* (*Kemenangan Kaum Berilmu*).[113] Pada *Futuh al-'arifin* cetakan 1870, nama-nama para penerjemah dan penyalin yang dipekerjakan di Singapura menyebutkan setidaknya seorang Khalidi. Ini barangkali berkat usaha keras Isma'il al-Minankabawi, yang *Mawahib rabb al-falak* (*Anugerah-Anugerah Tuhan Pemilik Langit*) karyanya muncul di Penang pada 1868 dengan sponsor seorang pemilik toko dari Palembang.[114] Para patron semacam itu pastinya tidak menentang usaha

mengambil keuntungan personal dari penyebaran pesan-pesan Khalidi—ketika, misalnya, mereka membiarkan tetap ada kesan bahwa *Syair Mekah dan Madinah* adalah karya Syekh Isma'il, bukan hasil suntingannya pada 1834 terhadap teks Da'ud dari Sunur.[115]

Aktivitas cetak ini tidak berarti bahwa ikatan pribadi yang dibentuk melalui transmisi teks tertulis sekarang sudah menjadi bagian masa lalu. *Futuh al-'arifin* akan sampai ke Sumatra Barat serta Jawa Barat dalam bentuk salinan-salinan tercetak dan juga akan berfungsi sebagai basis bagi salinan-salinan yang ditulis tangan.[116] Seorang penjual buku dari Palembang yang tinggal di Lampung diketahui menyimpan sebuah silsilah tulisan tangan dari utusan Ahmad Khatib, Muhammad al-Bali.[117] Tidak berarti dengan adanya percetakan, tarekat-tarekat pesaing yang memiliki lebih sedikit koneksi internasional menjadi lenyap seketika. Bukti dari 1890-an menyatakan sebaliknya, bahwa tarekat-tarekat lokal pesaing menggunakan strategi yang sama. Tidak hanya ada rujukan terus-menerus terhadap para tokoh besar Sufi secara lebih luas dalam *Kayfiyyat khatm qur'an*, juga terdapat petunjuk *dzikr* dan reproduksi dua silsilah paling masyhur; yang satu Syattari, dan satu lagi Sammani.[118]

Volume-volume semacam itu sangat murah dibandingkan kitab-kitab pengantar pesantren atau kitab-kitab rujukan dari Kairo.[119] Selain itu, muncul pula sekumpulan syair berorientasi tarekat seperti *Syair hakikat* (1867) yang memberikan berbagai petunjuk kepada "semua anak Tuhan yang muda maupun tua", dan *Syair Mekah dan Madinah* (1869) yang dikemas ulang sekali lagi sebagai sebuah panduan haji.[120] Contoh lainnya adalah *Syair syariat dan tarekat* yang dulu kerap dijumpai, sebuah risalah 25 halaman berisi nasihat berima yang merenungkan proses penuaan dan pencarian pengetahuan mengenai Ilahi, yang muncul kali pertama pada 1881.[121]

Meskipun materi seperti di atas tidak mesti menunjukkan kekhasan tarekat tertentu, tetapi rujukan yang ajek terhadap penolakan hal duniawi menambah kesan umum bahwa ajaran tarekat tetaplah sahih dan aktual. Harus diakui bahwa tarekat-tarekat yang berorientasi Mekah memainkan peranan penting dalam mengomunikasikan modernitas, dengan penekanan terhadap keserentakan, keseragaman, ketepatan larangan karena pastinya tidak ada kesepakatan mengenai hari apa saat ini di Mekah, Padang, dan Batavia. Kita menyaksikan hal ini dalam perdebatan yang muncul di Sumatra Barat. Kaum Syattari setempat, yang meyakini penggunaan mata telanjang untuk menghitung permulaan bulan kamariah, ditantang oleh kaum Naqsyabandi. Kemungkinan besar mereka adalah para pengikut Khalidi dengan hubungan kepada Syekh Ahmad Lampung (lihat Gambar 8), yang membanggakan penggunaan cara mereka yang "ilmiah" terhadap perhitungan (*hisab*) atau tabulasi yang tersedia di toko-toko buku yang kerap mereka kunjungi.[122]

SANG *SAYYID* DAN PARA WALI

Meskipun hanya sedikit teks yang lestari, percetakan tentu memainkan peranan dalam perdebatan *antara* para syekh yang bersaing di jalanan Singapura, Palembang, dan Batavia. Seperti halnya di Mekah yang menjadikan pamflet sebagai sarana dalam usaha para pengarangnya untuk mendaki ketinggian Jabal Abi Qubays. Walaupun begitu, meyakinkan publik bukanlah satu-satunya kunci keberhasilan karena patronase kerajaan adalah hal penting di seluruh wilayah Utsmani. Banyak hal juga terjadi di Hindia Belanda, dan selain pengesahan yang dicarinya dari jantung kecendekiawanan Imperium Utsmani, Sayyid 'Utsman juga diuntungkan oleh hubungannya dengan negara kolonial.

Hubungan Sayyid 'Utsman dengan Belanda menyatu erat setelah salah satu elemen tarekat Qadiriyya wa-Naqsyabandiyya membantai para pejabat Belanda dan pribumi di Cilegon, sebuah kota di Jawa Barat, pada 9 Juli 1888.[123] Setelah itu, buku-buku Sayyid 'Utsman mengenai tarekat disubsidi oleh pemerintah. Ini mencakup pencetakan ulang *Nasiha*-nya, *Manhaj al-istiqama fi l-din bi-l-salama* (*Bimbingan Menuju Agama Membuat Amalan yang Selamat*) karyanya yang lebih lengkap dari 1890, dan sebuah pengolahan ulang *Wathiqa*-nya yang disederhanakan dalam bahasa Melayu: *Arti tarekat dengan pendek bicaranya*, pada 1891. Buku yang terakhir ini menawarkan indikasi paling jelas mengenai sikapnya bagi khalayak Jawi. 'Utsman menegaskan bahwa para mistikus sejati mengarahkan pujiannya kepada Tuhan tanpa hasrat akan imbalan, di bawah bimbingan para guru seperti Baha' al-Din Naqsyaband dan 'Abd al-Qadir al-Jilani, berkumpul di rumah-rumah yang diwakafkan oleh para penyokong yang saleh. Para guru ini juga menyusun banyak sekali buku, tetapi penyebarannya dibatasi agar tidak membingungkan kalangan awam.

Seiring berjalannya waktu, banyak Sufi palsu menyusupi perkumpulan-perkumpulan mereka. Guru-guru palsu pun bermunculan. 'Utsman sangat spesifik dalam hal ini, dengan mengklaim bahwa "empat puluh tahun terakhir" telah menyaksikan munculnya banyak penipu rakus yang memanfaatkan nama Naqsyabandiyyah. Namun, mereka bisa dikalahkan, sebagaimana banyak cendekiawan "Mekah dan di tempat-tempat lain" sudah mengalahkan para guru palsu berikut pengikut bodohnya. Pada titik ini 'Utsman menuturkan kasus "37 tahun" sebelumnya ketika seorang Minangkabau (tak bernama) datang ke Singapura dan mengklaim sebagai seorang Naqsyabandi hanya untuk diungkap kepalsuannya oleh Salim b. Sumayr. 'Utsman juga sadar akan tindakan-tindakan "sekitar empat tahun lalu" yang dilakukan mentornya yang tak disebut namanya, Ahmad Dahlan.[124]

Walaupun Sayyid 'Utsman didukung oleh subsidi negara, dia bukanlah alat Belanda. Penentangan 'Utsman terhadap tarekat mendahului ketertarikan

Barat kepadanya. Apa yang mendasari kritiknya pada masa yang lebih awal itu? Sebagian jawabannya bisa ditemukan dalam persoalan silsilah karena pergulatan politik di Kota Suci kerap dibingkai sebagai perdebatan mengenai klaim garis keturunan Nabi.[125] Baik Dahlan maupun ʻUtsman adalah para penjaga cita-cita Sufi sebagaimana dilihat dari lensa seorang *sayyid*. Dahlan adalah seorang Khalwati terkenal dan penyebar Haddadiyyah, dan dia bahkan disebut dalam salah satu karya Hadrami terkenal, *Taj al-aʻras* (*Mahkota para Pengantin*), sebagai keturunan ʻAbd al-Qadir al-Jilani.[126] Begitu pula, Sayyid ʻUtsman tampaknya merupakan anggota ʻAlawiyyah, dan kakeknya adalah seorang guru di Mekah pada saat pendudukan Wahhabi.[127]

Jika Snouck Hurgronje bisa dipercaya, ʻAlawiyyah, meski mengakui kesahihan tarekat-tarekat, menempatkan diri mereka di puncak hierarki Sufi maupun *sayyid*.[128] Memang kaum ʻAlawi kerap disebut dalam teks-teks tarekat, dengan orang-orang seperti ʻAbdallah b. ʻAlawi al-Haddad (1634–1720) dan ʻAbdallah al-ʻAydarus berdiri berdampingan dengan para khalifah dan ʻAbd al-Qadir al-Jilani.[129] Sayyid ʻUtsman juga menyebut-nyebut ʻAbd al-Qadir yang diyakini sebagai wali dalam pamflet-pamfletnya sebagaimana dia perlu meraih penerimaan gagasan-gagasannya dengan mengutip para cendekiawan Jawi, dari masa lalu dan masa kini. Mereka ini termasuk Muhammad Arsyad al-Banjari dan belakangan, Nawawi dari Banten (1813–97), yang oleh Snouck dalam *magnum opus*-nya digambarkan sebagai seorang teladan Sufisme "etis" atau bahkan "ilmiah" yang rendah hati.[130]

Pada waktu Snouck mengunjungi Mekah, Nawawi dari Banten sedang memancangkan klaim sebagai otoritas akhir bagi banyak orang Jawa. Karya-karyanya, yang ditulis di Mekah dan diterbitkan mulai Kairo hingga Surabaya, tetap penting hingga hari ini. Sebaliknya, pamflet-pamflet Sayyid ʻUtsman sekarang hampir menjadi sekadar barang aneh. Sementara ʻUtsman berusaha menjangkau khalayaknya menggunakan bahasa Melayu, Nawawi memiliki pandangan yang kurang menyenangkan terhadap bahasa ini sebagai wahana kecendekiawanan. Namun, ini tidak berarti bahwa Nawawi menekankan ijazah dengan mengorbankan akar Jawi-nya, karena alih-alih melampaui jemaah Jawi, dia tetap merupakan sosok penting di dalamnya, dan gayanya masih dianggap lebih bisa dipahami oleh khalayak Indonesia.[131] Gaya bahasa Arab serupa tampaknya juga memastikan penerimaan karya-karya ʻAbd al-Hamid dari Kudus, yang juga aktif di Mekah dan mulai mencetak karya-karyanya di Kairo pada 1891.[132]

Tren ini tidaklah universal di kalangan ulama Jawi. Kecendekiawanan Ahmad al-Fatani dan Zayn al-Din al-Sumbawi yang masih hidup, misalnya, jelas menunjukkan rasa bangga terhadap penggunaan bahasa Melayu.[133] Meski demikian, Nawawi masih mewakili titik akhir sebuah golongan dalam tradisi tekstual yang lebih luas yang telah kita diskusikan dalam bab-bab ini. Tata

letak kitab-kitabnya yang padat, dipengaruhi percetakan tipografis Mekah dan Kairo, menunjukkan hal ini. Ruang untuk memberikan anotasi antarbaris sangatlah kecil, dan bagian pinggirnya, jikapun kosong dari komentar ataupun respon atas komentar sebelumnya, nyaris tidak cukup lebar untuk memuat catatan. Dengan demikian, karya ini dimaksudkan untuk dimengerti secara langsung, dan oleh pembaca tingkat lanjut.

Akan tetapi, pada 1900, bidang ini pastilah tidak sepenuhnya berada di tangan orang-orang "putihan", baik yang terinspirasi tarekat ataupun yang memiliki keyakinan yang disebut "ilmiah". Gema benturan terus-menerus terdengar antara ortodoksi terkait tarekat yang belakangan menyatakan diri sendiri dengan berbagai praktik Islam lokal lainnya. Praktik yang disebut terakhir ini akan terus ada di wilayah yang disebut Belanda sebagai "Pulau-Pulau Luar" hingga abad kedua puluh. Namun, pada saat itu, sebuah retakan lain yang bertahan lebih lama muncul di ujung barat Nusantara. Sekali lagi, pertanyaan mengenai Sufisme tarekat akan dikaitkan dengan keadaan Islam di kalangan para pemeluknya.

SIMPULAN

Dengan meningkatnya penetrasi ekonomi negara-negara penerus Inggris dan Belanda di Nusantara secara lebih luas pada abad kesembilan belas, kita melihat sebuah pergeseran terakhir dalam kisah Jawi. Islam Indonesia, yang dalam beberapa kasus tertentu didukung ekonomi pribumi yang berkembang, menjauh dari ortodoksi yang diatur istana menuju hubungan yang lebih dekat dengan Mekah dan Timur Tengah melalui perantara para guru independen.

Dalam beberapa contoh, baik berkat perang maupun perdamaian, para guru agama independen ini mampu berjaya, terutama di tempat-tempat yang paling terhubung dengan perdagangan global, dan mampu beradaptasi dengan berbagai mode baru organisasi Sufi yang menyaksikan adopsi tarekat-tarekat yang disukai di Imperium Utsmani. Pada akhir abad kaum Naqsyabandi khususnya menjajaki cara-cara baru untuk memperluas pengikut mereka. Di antara cara-cara ini, pengajaran-pengajaran singkat yang agak kontroversial dan penyebaran bahan-bahan cetakan yang semakin banyak tersedia bagi kalangan pesantren. Tentu saja terdapat perlawanan terhadap tren ini, terutama dari elite Arab dan kongsi ekonomi mereka yang terkait dengan para penguasa Barat di Nusantara, yang pada akhirnya mulai bertanya-tanya apa sebenarnya yang mereka kuasai. ■

BAGIAN DUA

KEKUASAAN DALAM PENCARIAN PENGETAHUAN

Buku ini telah mempertanyakan hubungan yang sering dinyatakan antara Sufisme tarekat dan perpindahan agama ke dalam Islam di Asia Tenggara. Saya telah menyatakan bahwa tidak ada bukti pasti bahwa yang satu merupakan mesin bagi yang lain. Sebaliknya, Sufisme muncul (dan kemudian kerap muncul kembali) sebagai sebuah isu doktriner yang naik ke permukaan ketika ortodoksi negara perlu disesuaikan kembali agar selaras dengan standar-standar "Mekah". Pertanyaan semacam itu menciptakan sebuah peran dalam kisah perpindahan agama yang diterima bagi para tokoh seperti 'Abd al-Ra'uf, Syekh Yusuf, dan murid-murid mereka serta memberikan ruang penjelajahan pribadi dalam sistem pesantren yang berkembang pesat bagi sebagian populasi.

Begitu memasuki abad kesembilan belas, kita mulai memiliki gambaran lebih jelas mengenai bentuk-bentuk aktivitas tarekat terpelajar tertentu sebelum status para penyokong mereka merosot—sebagaimana yang sangat sering terjadi—menjadi bawahan bangsa Eropa. Hal ini tidak menandai berakhirnya berbagai program reformasi dari masa sebelumnya. Sebaliknya, tampaknya beberapa penafsiran tertentu terhadap Sufisme, dan terutama yang bisa mengklaim hubungan dengan Mekah pascalepas dari cengkeraman Wahhabiyyah, menjadi penggerak utama perubahan keagamaan. Ini paling jelas terbukti di Jawa. Di sana, terdapat ketidakpastian yang mendalam mengenai sekolah-sekolah serta guru-guru mana yang harus menerima keuntungan kebijakan non-intervensi oleh negara kolonial yang menjadi pewaris kekuasaan.

Berbagai kontroversi dalam lingkaran-lingkaran terpelajar ataupun populer ini menjadi pasar bagi produk-produk percetakan muslim di Singapura, dan memunculkan beberapa pertanyaan yang menuntut kita untuk memberikan perhatian lebih saksama terhadap cara berbagai bangsa menjadi familier dengan literatur cetak. Dalam perjalanan proses ini, Islam

menjadi semakin tertanam dalam apa yang disebut ruang publik muslim, dengan akibat bahwa pengawasan ortodoksi tarekat itu sendiri menjadi sebuah persoalan kolonial.

Sebagian besar dari proses hubungan dengan Timur Tengah dan pelembagaan yang tengah berlangsung untuk meniru struktur pembelajarannya terjadi tanpa dikenali oleh orang-orang Eropa. Walaupun begitu, Belanda tidaklah sepenuhnya abai. Diktum yang kerap dirujuk bahwa mereka hanya tertarik pada perdagangan—dan karena itu sangat berbeda dari para pendahulu mereka dari Iberia—bisa dikatakan menutup jalan bagi banyak sekali misi yang saling bersaing yang masuk ke usaha kolonial Belanda.

Meskipun bermula sebagai perusahaan transnasional pertama di dunia, tetapi, seperti akan kita lihat di paruh kedua buku ini, warisan Kristen memainkan peranan dalam membentuk berbagai gagasan mengenai peran agama dalam konteks kolonial. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, kita mengalihkan perhatian terhadap berbagai pandangan fundamental mengenai Islam pada era perusahaan-perusahaan dagang. Ini akan diikuti oleh pembahasan yang saling menyilang mengenai berbagai bingkai metropolitan yang digunakan di kelas-kelas kolonial pada abad kesembilan belas dan tulisan-tulisan misiologis berbasis lapangan yang terkait. Dengan melakukan hal ini, saya hendak menunjukkan bahwa kadang-kadang terdapat keterputusan yang signifikan antara apa yang diketahui di lapangan dan pengetahuan yang disebarkan untuk khalayak Eropa. ■

EMPAT

BERBAGAI PANDANGAN FUNDAMENTAL MENGENAI ISLAM HINDIA

1600–1800

Miskit int Moors een kerck.

Masjid, dalam bahasa Moor berarti sebuah gereja.[1] (Frederick de Houtman, "Cort Verhael", 1601)

Ketertarikan Belanda terhadap Hindia Timur paling bisa dipahami sebagai konsekuensi penaklukan Belanda oleh wangsa Habsburg, yang kepentingan dagangnya menghubungkan perairan biru langit Filipina dengan langit muram Negeri-Negeri Dataran Rendah. Setelah perang, Protestan merebut kemerdekaan. Perdagangan rempah-rempah Timur dipandang sebagai dukungan potensial bagi republik yang baru. Hal ini dibuat jelas oleh mantan juru tulis uskup Goa dari Portugis, Jan Huygen van Linschoten (1562–1611), yang kembali pada 1592 dengan berita mengenai sebuah rute ke Hindia. Dia menjelaskannya dalam *Itinerario*-nya yang bergambar dari 1595–96.[2]

Seperti pesaingnya di seberang Selat, Belanda meluncurkan ekspedisi-ekspedisi ke kepulauan rempah yang disebut-sebut dalam dongeng. Ekspedisi ini dilaksanakan misi demi misi dan dibiayai oleh perorangan dari seluruh Belanda dan beberapa kepangeranan di sekitarnya, dengan kerja sama terang-terangan dari negara. Tujuannya adalah mengalihkan hasil panen cengkeh, bunga pala, dan pala yang berharga tinggi dari Uni Iberia (1580–1640) yang mengucilkan para pedagang Belanda dari pesisir Portugis.

Kembalinya ekspedisi 1959–97 yang sangat kelelahan di bawah pimpinan Cornelis de Houtman (1565–99) dipandang sebagai pertanda datangnya hal-hal baik, meski hanya membawa pulang sedikit muatan lada dari Banten setelah gagal mencapai Kepulauan Maluku. Ekspedisi ini menghasilkan sebuah buku mengesankan, *Prima pars* (*Buku Pertama*) atau *Descriptionis itineris navalis in Indiam Orientalem* (*Gambaran Perjalanan Laut di Hindia Timur*) karya Willem Lodewijckszoon, yang terbit pada 1598. Buku ini dipenuhi penggambaran rempah-rempah yang akurat beserta gambar-

gambar yang telah disesuaikan mengenai penduduk yang bisa dijumpai dari Tanjung Harapan hingga Bali: orang-orang Arab, Persia, bahkan orang-orang Tionghoa berserban, belum lagi sang "Gubernur" Banten yang didampingi oleh "Uskup atau *Chief Ceque*" yang dikirimkan dari Mekah lewat Jeddah.[3]

Sampai di sana hanyalah separuh dari pertempuran. Para penguasa antarpelabuhan-pelabuhan dagang, yang mengendalikan perdagangan rempah-rempah Asia, kerap mendengarkan nasihat para "Uskup" dan mereka tidak hendak menyerahkan ruang dalam pasar mereka, meski orang-orang "Frank" (*Feringgi*) yang terakhir, dan agak berbeda, berusaha menyenangkan mereka dengan menunjukkan pas berbahasa Arab yang dicetak dengan sembrono. Para sultan Aceh, yang telah mencoba menggunakan hubungan dengan Utsmani untuk melawan orang-orang Portugis di Malaka, sangat bermusuhan terhadap pendirian lebih banyak lagi tempat-tempat perdagangan Eropa, sebagaimana sikap orang-orang Portugis sendiri.

Kita bisa memercayai laporan nakhoda Inggris John Davis tentang Cornelis de Houtman yang kembali ke kawasan ini pada 1599 menumpangi salah satu dari lusinan kapal yang meninggalkan Holland dan Zeeland pada masa ekspedisi 1598–1600 yang dilakukan oleh Jacob van Neck. Ketidakbijaksanaannya membuat dia terbunuh di istana Ri'ayat Syah al-Mukammal dari Aceh (berkuasa 1589–1604).[4] Adik Cornelis, Frederick (1571–1627), yang juga turut dalam pelayaran itu, menuturkan cerita dengan versi yang berbeda. Frederick menyalahkan persekongkolan yang direncanakan antara syahbandar dan sultan. Frederick memiliki lebih banyak waktu untuk mencari tahu apa yang telah terjadi sembari menjalin sejenis hubungan dengan orang-orang Aceh. Karena dipenjara selama hampir dua tahun, dia terpaksa mengakrabkan dirinya dengan bahasa Melayu. Belakangan keahliannya itu dia gunakan untuk menyusun sebuah kamus dasar, yang diterbitkan pada 1603, yang menyertakan kata-kata bahasa Arab dan Turki yang berguna untuk berdagang di Samudra Hindia.[5]

Karyanya bukanlah daftar pertama semacam itu yang terbit dalam bahasa Belanda. Dua tahun sebelumnya, laporan resmi ekspedisi telah terbit, dengan daftar kata-kata Melayu dan Jawa yang digunakan di Kepulauan Maluku, tempat para pedagang itu berhasil bernegosiasi dengan para penguasa Ternate dan menikmati hubungan bersahabat dengan seorang makelar rempah-rempah dari Turki di Banda.[6] Laporan van Neck juga memuat gambar-gambar istana, tanaman, dan masjid kawasan ini yang lebih sederhana dan lebih realistis dibandingkan gambar-gambar dalam *Prima pars* Lodewijckszoon. Selain itu, terdapat dua gambaran singkat mengenai praktik Islam. Salah satunya gambaran iring-iringan ke masjid Kerajaan Ternate untuk Perayaan Kurban yang menghiasi sampul buku tersebut (lihat Gambar 5), dan yang lain gambaran shalat harian di Banda. Sebagaimana dijelaskan:

> Para penduduk pada umumnya adalah orang-orang kafir, yang menganut keyakinan *Mahometish*, yang sangat mereka taati. Mereka tidak akan datang ataupun pergi dari pasar tanpa berdoa terlebih dulu di Kuil mereka, yang mereka sebut *Musquita* dalam bahasa mereka .... Ketika mereka selesai bersuci dan berbasuh, mereka pergi ke Gereja mereka dan berdoa dengan seruan dan teriakan. Suaranya begitu nyaring sehingga kita bisa mendengarnya dari jarak dua puluh rumah lebih dengan kata-kata yang biasanya mereka katakan dua atau tiga kali: *Stofferolla, Stofferolla, Ascehad an la, Ascehed an la, Yll la, Ascehad an la, Yll lol la, Yll lol la, Yll lol la, Machumed die rossulla*. Ketika mengucapkan kata terakhir itu, mereka mengusapkan tangan ke muka, dengan itu mereka menunjukkan ketaatan yang besar. Selain itu, mereka mengucapkan doa-doa lain, yang dilakukan dengan lirih dan sebagian besarnya dengan bergumam, yang lebih kurang dengan urutan: Mereka [pertama-tama] menggelar sebuah permadani kecil di lantai, lalu berdiri di atasnya sembari mengarahkan mata ke langit dua atau tiga kali. Mereka kemudian menjatuhkan diri dengan mantap pada lutut, menempatkan kepala di lantai dua atau tiga kali. Mereka kerap melakukan hal ini bersama-sama, di rumah-rumah, di tempat umum, di perahu-perahu cadik, di jalan-jalan, dan di pantai.[7]

Dilihat dari sudut pandang masa kini, wajar jika buku ini tidak berhasil memuaskan siapa pun yang ingin tahu tentang Islam atau bahasa-bahasa yang digunakan. Doa-doa yang dikutip agak kacau dan daftar kata yang disusun secara alfabetis hanya berisi sedikit muatan yang secara spesifik bersifat keagamaan. Tuhan keliru diterjemahkan dalam bahasa "Melayu" dengan kata (Portugis) *Dios*, dan dalam bahasa "Jawa" dengan kata (Arab) *Ala*.[8]

Dialog-dialog singkat yang disajikan Frederick de Houtman dalam kamusnya, meski memberikan wawasan mengenai berbagai harapan perdagangan Belanda, tetapi tidak memuaskan dalam urusan memberikan perincian mengenai agama. Padahal, dia mengaku ditawari berpindah agama, baik melalui bujukan perkawinan maupun ancaman terhadap pribadinya.[9] Di sisi lain, laporannya yang tak diterbitkan memuat data mengenai praktik dan keyakinan sosial, seperti bergadang untuk melihat bulan dan kedatangan Mahdi, meski semua itu tetap agak sulit dimengerti oleh orang Belanda yang menyaksikan para kolega juniornya menyerah pada tawaran kebebasan dan menjadi murtad satu demi satu.

De Houtman juga memasukkan versinya sendiri mengenai sebuah sidang di hadapan beberapa hakim ketika dia menjelaskan penolakannya untuk meninggalkan agama Kristen dan argumennya mengenai keunggulan agama Reformasi-nya atas bangsa Portugis pemeluk Katolik Roma penyembah berhala. Ini disampaikannya dalam bahasa Melayu, dengan mendasarkan argumennya pada gagasan Al-Qurani bahwa Yesus adalah "ruh Tuhan" (QS 4: 171, 172).[10] Atau, setidaknya itulah yang dalam pemahamannya dikatakan orang selama penahanannya. Namun, kita harus agak hati-hati dalam

menerima klaim kefasihannya, mengingat de Houtman memahami bahwa Syahadat berarti Muhammad adalah "kekasih" Tuhan, bukan "utusan"-Nya. Bagaimanapun, tampaknya sang *Cheech* atau "penasihat tertinggi raja", (paling mungkin Syekh Syams al-Din dari Pasai) menganggap bahasa Melayu de Houtman cukup baik sehingga sang syekh memintanya menerjemahkan beberapa surat berbahasa Belanda.[11]

Pernah dinyatakan bahwa para pelancong Belanda awal seperti Houtman bersaudara anti terhadap Islam dan oleh karena itu hanya mencurahkan sedikit upaya untuk menggambarkan agama tersebut dibandingkan perhatian yang mereka berikan pada agama-agama India dan Tiongkok yang lebih baru. Mereka hanya menyebutkan ciri-ciri tertentu yang menarik minat karena sangat berbeda dari Islam yang mereka lihat lebih jauh di Barat. Keakraban yang telah lama dengan Islam ditunjukkan, misalnya, oleh pemuatan van Neck terhadap beberapa pasase yang diambil dari sebuah versi Portugis *Alf masa'il*, yang sudah beredar di Eropa sejak penerjemahannya dari bahasa Arab ke bahasa Latin pada abad kedua belas. Namun, ini tampaknya muncul segera setelah penggambaran iring-iringan menuju masjid di Ternate, yang menyarankan bahwa teks tersebut sengaja direproduksi karena ia dikenal di Kepulauan Maluku (dengan demikian seabad sebelum François Valentijn [1666–1727] mendokumentasikan keberadaan banyak salinan teks tersebut di sana).[12]

Secara keseluruhan kiranya adil menyatakan bahwa keuntunganlah sebenarnya yang utama dari ekspansi Belanda, bukannya perjumpaan antariman, meskipun nyatanya Gereja Reformasi Belanda mengincar Hindia sejak permulaan operasi di sana. Semula keprihatinan mereka bersifat domestik, mengkhawatirkan jiwa orang-orang Belanda terkatung-katung di tengah lautan kekafiran. *Itinerario* sudah menjelaskan bahwa seluruh wilayah Timur "dirasuki" oleh sekte *Mahometish* dan "*mesquita-mesquita*"-nya, meskipun ini jelas kurang "menyeramkan" dibandingkan yang dipersembahkan kaum Brahman di "pagoda-pagoda" mereka.[13] Di Amsterdam pada Februari 1603 ketujuh belas Direktur Kongsi Hindia Timur Bersatu (VOC) yang baru dibentuk menerima sebuah resolusi yang menyerukan penunjukan dua "orang yang tepat dan kompeten untuk mengabarkan Firman Tuhan dan menjauhkan orang-orang dari godaan kaum Moor dan Ateis".[14] Tak lama kemudian kaum Moor dan Ateis itu sendiri menjadi sasaran yang dimaksud. Bahkan, pada 1606 sebuah kontrak dibuat dengan seorang mahasiswa di Leiden dengan maksud mengajarinya "bahasa *Maleytse* atau bahasa Hindia lainnya yang sesuai" untuk mengajarkan "Firman Tuhan kepada orang-orang Kafir yang buta".[15]

Bahkan, tanpa orang-orang terlatih dari metropolitan semacam itu (si mahasiswa tidak pernah ditugaskan), kalangan pemuda istana Ambon di

Kepulauan Maluku yang ditangkap dari Portugis pada 1605 (dengan bantuan orang-orang Muslim), akan mendapat pelajaran menggunakan *Cort Begrip* (*Katekismus Singkat*) karya Philip Marnix St. Aldegonde (1538–98). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu pada sekitar 1608 oleh sang gubernur baru, Frederick de Houtman.[16] Selanjutnya, pada 1609 VOC memerintahkan Gubernur Jenderal untuk Hindia yang hendak berangkat menuju tempat tugas, Pieter Both (bertugas sejak 1610 sampai 1614) untuk mengumpulkan informasi mengenai para penduduk dan menemukan cara terbaik untuk melakukan "perpindahan agama orang-orang non-Kristen".[17]

Lima tahun kemudian dewan gereja Delff dan Delflant menyerukan pendirian sebuah lembaga pelatihan di Leiden, tempat para teolog terkenal di universitas bisa melatih para misionaris potensial dengan berbagai keterampilan yang dibutuhkan untuk membungkam "orang-orang Yahudi, *Mahumedist*, *Bonce*, *Bremine*, dan para penggoda lainnya". Juga dinyatakan agar kaum muda sebaiknya belajar "bahasa *Maleytse*" untuk menghemat waktu yang bisa digunakan untuk hal-hal yang lebih bermanfaat ketika mereka tiba di Hindia.[18]

Meski tidak ada sesuatu pun yang segera dilaksanakan, seruan tersebut mendapat dukungan dari negara dalam waktu singkat pada 1622 ketika pendahuluan Piagam VOC diubah untuk menetapkan bahwa sejak saat itu negara akan peduli terhadap "pemeliharaan keimanan publik".[19] Pada tahun yang sama Antoine de Waele (Walaeus, 1573–1639) ditugaskan mendirikan lembaga pelatihan di Leiden, setelah dewan "tujuh belas" menyetujui resolusi pendirian lembaga semacam itu pada 1621.[20] Perubahan-perubahan ini, sebagiannya, merupakan akibat tekanan dalam negeri yang berpuncak pada Sinode Dordrecht 1618–19 yang mengukuhkan "lima pokok" Calvinisme sebagai ajaran resmi negara, dan sebagian lagi akibat meningkatnya jumlah penganut Katolik berbahasa Portugis dan Melayu yang berada di bawah kekuasaan VOC setelah pengambilalihan markas-markas Portugis di Asia. Wajar saja jika "orang-orang Kafir dan Moor" masih dipandang sebagai sasaran, meski seperti akan kita lihat sebagian misionaris di lapangan mulai meragukan efektivitasnya.

Akan tetapi, Belanda bukanlah tempat bagi keraguan religius. Anggota masyarakat yang tidak disukai para pejabat negara pun sangat mendukung pemberantasan Islam setelah orang-orang Katolik berhasil ditangani. Selama penahanannya di kastil Loevestein pada 1619–21, Hugo de Groot (Grotius, 1583–1645) mencurahkan beberapa syair berima untuk menyesali penyebaran bersejarah "*Mahumetisterije*" di Asia Kecil dan Afrika. Namun, India dan Hindia yang lebih jauh tetap tak disebut oleh Grotius. Padahal, dia telah menulis risalah pertamanya untuk membenarkan perampasan sebuah kapal Iberia oleh VOC di Selat Malaka pada 1603.[21]

Dalam jangka panjang, ketentuan-ketentuan Calvinisme Dortian semakin kuat seiring perkembangan VOC. Hal ini karena VOC diberi kewenangan untuk bertindak sebagai kekuatan mandiri untuk mendirikan markas-markas dan pusat-pusat perdagangan dari Tanjung Harapan (markas di sana didirikan pada 1652) hingga Nagasaki (1641) serta menyusun pasukan untuk mempertahankan markas-markas itu dan menakuti para pesaing. Bahkan, pada abad ketujuh belas, VOC menjadi kekuatan perdagangan terbesar di dunia yang jauh mengungguli para pesaingnya.[22]

KEBINGUNGAN PARA CENDEKIAWAN DAN MISIONARIS

Meskipun transaksi pribadi dilarang bagi para pegawai VOC, beberapa dari mereka—termasuk para pendeta Calvinis—mendapatkan keuntungan dengan berdagang produk-produk Nusantara. Sebagian—sejumlah kecil—dari mereka kembali ke Eropa membawa teks-teks, termasuk fragmen-fragmen Al-Quran, *Burdah* karya al-Busiri, *Idah fi l-fiqh* (*Penjelasan Yurisprudensi*) yang anonim, dan *'Aqa'id* karya 'Umar b. Muhammad al-Nasafi (w. 1142).[23] Yang sangat menarik adalah sekelompok teks yang akhirnya disimpan di Universitas Leiden. Meskipun sudah memiliki Akademi-nya sejak 1575, sudah lama Republik Belanda tidak memiliki pakar tetap mengenai Hindia. Di antara korban jangka panjang ketiadaan pengetahuan ini adalah sebuah manuskrip lontar yang sampai ke tangan seorang guru besar bahasa Yunani, Bonaventura Vulcanius (1538–1614), setelah kembalinya armada Belanda yang pertama atau kedua. Traktat ini, yang memuat ajaran-ajaran Islam yang dikaitkan dengan Seh Bari, lama dikenali sebagai teks berbahasa Jepang.[24]

Kondisi di atas bukan hendak mengatakan bahwa semua materi yang dibawa dari Hindia masuk keranjang yang keliru, meski beberapa teks jelas dikelompokkan ke dalam kategori "terlalu kabur untuk dipecahkan". Misalnya, meski telah diketahui berbahasa Jawa pada 1597, sebuah traktat Sufi harus menunggu hingga 1881 untuk diterbitkan dalam bentuk ilmiah.[25] Selain itu, tak ada jaminan bahwa karya-karya semacam itu akan tetap berada di Belanda. Enam teks berbahasa Melayu milik Thomas van Erpe (Erpenius, 1584–1624), dipinjamkan kepada Guru Besar "Bahasa Arab dan Bahasa-Bahasa Oriental Lain" di Leiden pada 1613. Ketika dia meninggal, keenam teks itu akan dijual kepada Duke of Buckingham, George Villiers (1592–1628). Demikian pula sebuah kamus bahasa Melayu milik pewaris Erpenius, Jacob Gool (Golius, 1596–1667), hendak dibeli untuk Uskup Agung Inggris Narcissus Marsh (1638–1713). Ada kenyataan bahwa sesuatu yang ada dalam koleksi belum tentu dibaca. Pada 1613 dibutuhkan seorang pelawat Morisco (muslim yang memilih memeluk Kristen daripada diusir dari Iberia—Penerj.), Ahmad b. Qasim al-Hajari, untuk mengenali sebuah risalah berbahasa Arab

berkenaan dengan topik Sufisme filosofis yang dibawa dari Hindia. Kenyataan bahwa bahasa Arab tingkat tinggi dikenal di Hindia tampaknya sama-sama mengejutkan bagi sang Morisco dan para tuan rumahnya yang terpelajar, termasuk Erpenius.[26]

Di wilayah Timur yang lebih luas, terdapat pemahaman yang kian mendalam mengenai berbagai budaya dan agama Hindia. Lebih banyak hal bisa dikumpulkan dari surat-surat yang dikirimkan ke Tanah Air ketimbang dari catatan tercetak, sebuah fenomena yang dapat dikaitkan dengan anggapan bahwa informasi mengenai soal-soal semacam itu tidak begitu berguna di metropolis ketimbang dengan ketiadaan pengetahuan itu sendiri.[27] Lagi pula, harus ada orang-orang di lapangan yang memiliki keterampilan untuk mempelajari Islam via bahasa-bahasa ekspresinya. Ahmad b. al-Hajari sudah bertemu orang Belanda semacam itu, Pieter Maertensz. Dia dikenal pendiam dan ditugaskan ke Marakesh pada 1607 karena sudah cukup mempelajari bahasa Arab ketika berada di Kepulauan Maluku.[28]

Mengingat pengalamannya, sangat mungkin si Pendiam itu juga tahu sedikit bahasa Melayu karena Belanda pastinya tidak berlayar ke Nusantara tanpa peta atau bantuan ahli bahasa. Bahasa Melayu sudah ada di wilayah publik jauh sebelum Frederick de Houtman mempersembahkan *Spraeck ende Woord-boeck* yang dihasilkan dengan susah payah pada VOC. Salah seorang penyintas ekspedisi Magellan, Antonio Pigafetta (sekitar 1491–1534), menerbitkan daftar kata untuk orang-orang Maluku pada 1520-an (misi ini melibatkan seorang penerjemah Melayu yang diambil dari Malaka pada 1511). Wajar jika sebuah daftar bermula dengan istilah-istilah Islami seperti "Tuhan" (*Alla*), "Kristen" (*Naceran*), "Turki" (*Rumno*), "Moor" (*Musulman/Isilam*), "Kafir" (*Caphre*), "Masjid" (*Mischit*), dan "Pendeta" (*Maulana catip mudin*).[29]

Seperti yang juga sudah kita lihat, laporan-laporan dua armada pertama Belanda juga memasukkan lampiran berbahasa Melayu dan Jawa. De Houtman barangkali ingin melangkah lebih jauh dan melampaui para pendahulu Katolik-nya seperti Francis Xavier (1506–52), yang telah menerjemahkan beberapa katekismus ke bahasa Melayu pada 1548. Pada 1608 de Houtman menerjemahkan *Cort Begrip* karya Aldegonde untuk digunakan di sekolah-sekolah yang telah dibukanya di Ambon.[30] Kemudian, pada 1612 seorang pedagang di Ambon, Albert Cornelisz Ruyl, menyelesaikan sebuah terjemahan Injil Matius ke bahasa Melayu, bersama pengantar dan versi revisi leksikon de Houtman; meski ada beberapa keberatan terhadap penggunaannya.[31] Seorang misionaris menyatakan bahwa mengajarkan agama dengan selain bahasa sendiri—maksudnya menggunakan bahasa Melayu terhadap orang-orang Ambon—beraroma Katolik.[32]

Caspar Wiltens (aktif 1615–19) yang juga bersikap negatif lebih jauh meyakini bahwa orang-orang lokal mengalami kesulitan memahami bahasa

Melayu "Aceh" de Houtman.[33] Meski demikian, mereka bersikeras dalam upaya mereka mengkristenkan para penghuni pulau. Wiltens bekerja sama dengan Sebastiaan Danckaerts yang tiba pada 1618 mengembangkan kamus de Houtman. Danckaerts juga menggarap versi perbaikan katekismus Aldegonde. Kedua buku tersebut diterbitkan berdasarkan perintah Majelis Amsterdam pada 1623 hingga berjumlah ribuan kopi.[34] Tampaknya ada sesuatu yang menyebabkan optimisme itu di kalangan VOC, terutama ketika pulau-pulau penting di Kepulauan Banda berhasil dikuasai Belanda selama masa jabatan Gubernur Jenderal Jan Pietersz Coen (bertugas dari 1618 hingga 1623 dan sekali lagi sejak 1624 sampai 1629), seorang pengikut fanatik Calvinisme Dortian yang memiliki harapan mengubah agama semua "orang-orang Hindia".[35]

Akan tetapi, tidak semuanya sejalan dengan keinginan Belanda. Surat-surat dari Ambon kerap menyesalkan keramahtamahan yang ditunjukkan kepada "para paus" Banda, yang mendirikan sekolah-sekolah di antara penduduk setempat untuk mengajarkan "hukum Moor".[36] Sebagai balasan, Belanda membakar masjid-masjid yang baru didirikan di berbagai tempat mereka mengklaim yurisdiksi dan menempatkan pasukan untuk mencegah kembalinya misionaris muslim.[37] Seorang pedagang senior memungkasi suratnya pada Agustus 1619 dengan tulisan tentang beragam masjid baru: "Inilah warisan tanah ini, benar-benar tahu orang-orang Moor merupakan musuh bebuyutan kita, yang tampaknya baik-baik saja di luar, tetapi palsu di hati". [38]

Kepalsuan semacam itu juga dihubungkan dengan para mualaf dalam lingkaran Belanda, terutama mereka yang patuh untuk disunat oleh orang-orang Banda atau Gujarat. Setelah mengirim ekspedisi untuk membakar sebuah masjid dan sekolah yang didirikan oleh orang-orang murtad setempat di "Rossonive" pada Juni 1619, Gubernur Ambon, Herman van Speult (menjabat 1618–24), berusaha membuat Danckaerts meyakinkan "dua *moodens* atau paus Moor" dalam wilayah istana untuk berhenti dari semua aktivitas lebih jauh. Van Speult kemudian mengancam semua orang Kristen setempat dengan penyitaan harta benda mereka dan pengusiran untuk dibuang atau dibunuh kalau mereka terlibat dalam berbagai "takhayul" Moor seperti mengenakan serban. Dia juga mengeluarkan ancaman keras bahwa mereka yang memiliki nama Kristen tetapi berhati Moor akan segera punah.[39]

Terdapat beberapa momen yang pastinya penuh harapan bagi Belanda, seperti perpindahan agama sebagian penghuni pulau kecil Rozengain, di Kepulauan Banda, pada Agustus 1622.[40] Setelah memberikan pengajaran mengenai Sepuluh Perintah Tuhan dan Doa Bapa Kami, dengan bantuan bangsawan setempat yang menjelaskannya dalam bahasa Melayu, para misionaris ditemui oleh kerumunan banyak orang yang bertanya kapan

persisnya Kristus datang, mengapa dia datang sebagai manusia, dan hukuman bagi balasan kejahatan dalam kehidupan ini. Lebih jauh mereka penasaran mengenai apa yang diketahui oleh Belanda tentang Muhammad dan ajaran-ajarannya.

> Ketika kami memberi tahu kepada mereka bahwa dia adalah seorang pedagang Arab, juga pemimpin sejumlah pencuri, perampok, dan pembunuh, serta bahwa di kalangan sahabatnya ada seorang penyihir Yahudi, para penghujat, dan penggoda lainnya yang telah membuat sebuah buku, bernama *Alcoran*, yang sudah sangat kalian kenal, yang digunakan oleh sebagian nabi atau paus Moor .... [Kemudian] mereka bertanya apa yang kami ketahui mengenai kandungannya. Kami jawab bahwa tentu itu tidaklah tersembunyi dari kami.[41]

Meskipun merasa percaya diri, apa yang dinyatakan para misionaris itu menunjukkan bahwa pengetahuan mereka mengenai Islam mencerminkan praksis sosial ketimbang teks Al-Quran. Mereka percaya bahwa Al-Quran mengajarkan (1) bahwa semua orang harus disunat, (2) bahwa orang-orang beriman harus berikrar menjauhi alkohol dan babi, (3) bahwa lelaki muslim bisa menikahi perempuan sebanyak yang mereka mau, dan (4) bahwa sebuah surga dijanjikan oleh Muhammad, yang berbagai mukjizat dan "perilaku busuknya" akan mereka jelaskan.[42]

Sepanjang waktu, dewan gereja Amsterdam dan Delft tetap menyadari adanya kebutuhan untuk melatih para misionaris yang memenuhi persyaratan dan diutamakan di Leiden, untuk diutus ke Hindia. Mereka juga sangat mengetahui bahwa bahasa Melayu akan menjadi keterampilan kunci sebagai senjata melawan kaum Muslim, yang seperti ditunjukkan berbagai laporan terus memperluas jaringan sekolah-masjid mereka dan menyunat para penduduk pulau. Ketika Walaeus ditugaskan di Leiden, sebuah pendidikan tentang apa yang selintas disebutnya sebagai "bahasa paling lazim di negeri-negeri ini", dianggap tepat bagi para mahasiswa yang hendak mengarungi kota yang sangat berbahaya. Walaeus mengusulkan agar sebelum berangkat mereka diberi sedikit pelatihan bahasa oleh orang yang baru pulang, "ortodoks", dan punya kemampuan bahasa tersebut.[43]

Tak diragukan lagi, harapan-harapan yang tinggi telah mengantarkan pada pendirian Collegium Indicum. Seorang penggerak pendiriannya, dokter Justus Heurnius (1587–1652), menyatakan bahwa Tuhan telah "menyingkapkan kekayaan Hindia bagi kita agar Kerajaan Kristus ... [akan] tersebar dalam perjalanan menuju dan di negeri-negeri Timur yang luas".[44] Heurnius mempraktikkan apa yang dikhotbahkannya. Antara 1622 dan 1638 dia pergi sendiri ke Hindia. Belakangan dia menerbitkan beragam risalah Kristen dalam bahasa Melayu. Dia juga membantu membawa Injil Belanda-Melayu karya Ruyl ke percetakan metropolitan pada 1629, dan setelah kembali pada 1639,

dia terlibat dalam penyebarannya. Dalam sebuah usaha terkait, Heurnius mengalihkan upayanya ke bidang leksikografi Melayu dengan memperbarui karya Wiltens dan Danckaerts atas perintah VOC pada 1650.[45]

Dibandingkan kecermatan upaya-upaya Heurnius, dan meski ada pernyataannya bahwa sukses besar telah diraih oleh Walaeus, hasil yang dicapai para mahasiswa di Leiden sangatlah tidak memadai. Collegium hanya melatih dua lusin pengkhotbah, yang dikirim ke pos-pos di Ceylon, Ambon, dan Formosa, sebelum ditutup oleh VOC pada 1632. Pada saat itu Heurnius bentrok dengan pihak berwenang di Batavia mengenai tingkat kebebasan yang diizinkan bagi misi, baik oleh VOC maupun dewan-dewan metropolitan yang saling bersaing. Terlepas dari pernyataan resminya, pada 1630-an VOC pastinya tak terlalu berminat pada komitmennya. Memang benar bahwa ada penyangkalan terhadap rencana penutupan Collegium Indicum dan janji samar-samar untuk mendukung pelatihan misionaris, tetapi dewan "tujuh belas" menganggap akan lebih efisien melatih putra-putra para pegawai Belanda setempat di sebuah seminari di Hindia. Pada kenyataannya, mereka tidak mendirikan lembaga semacam itu untuk sekian waktu mendatang. Pada Desember 1638 seorang misionaris yang menulis dari Batavia menyesalkan kenyataan bahwa tak satu pun dari laporan yang mereka kirimkan selama beberapa tahun sebelumnya mendapat tanggapan.[46]

Bahasa Melayu atau Jawa yang *bisa* dipelajari di Belanda jelas tetap merupakan kepentingan sekunder bagi beberapa orang dibandingkan tugas yang lebih genting, yaitu menghadapi Katolik dan setelahnya menghadapi muslim yang paling dekat dengan jangkauan. Warga Universitas Leiden yang terdidik sejak lama menganggap studi komparatif bahasa-bahasa Semit jauh lebih bernilai bagi sebuah perguruan tinggi modern dibandingkan pengajaran bahasa Melayu. Pakar Arab, Golius, memiliki sebuah kamus bahasa Melayu ketika dia meninggal pada 1667. Namun, kecil kemungkinan bahwa dialah penyusunnya, mengingat banyak sekali kekeliruan ejaan dan definisi istilah-istilah bahasa Arab, belum lagi fakta bahwa kolom-kolom bahasa Melayu ditulis dengan huruf Latin, bukan Arab.[47]

Pada tilikan pertama, dokumen ini mungkin mengingatkan pada karya guru ortodoks Heurnius. Walaupun begitu, kemungkinan ini bisa dikecualikan berdasarkan alasan-alasan kodikologis, dan bisa saja Heurnius sendiri-lah penyusunnya.[48] Siapa pun penyusunnya, tampak bahwa dia tidak tahu tentang dasar teologi sebagian dari istilah-istilah teknis yang telah disalinnya. Misalnya, penjelasannya yang ganjil mengenai "*Aijaan thabida*" (yakni, *a'yan tsabita*) sebagai "terlihat dan bisa didemonstrasikan".[49] Ini persis berlawanan dengan makna istilah tersebut yang sebenarnya, yang secara umum merujuk pada aspek-aspek ketuhanan yang tak bisa dimengerti dan berubah. Dengan demikian, definisi tadi mengingatkan pada sebuah entri

yang ditulis berdasarkan ingatan atau pada seorang cendekiawan Melayu yang berusaha menjelaskan konsep "realisasi" dan penerapannya pada kajian martabat tujuh wujud.

Pastinya, terdapat petunjuk dalam kamus ini yang memberi kita sebuah pemahaman betapa Belanda tidak siap memahami elite Islam, dan juga pemahaman tentang seberapa jauh Islamisasi telah berlangsung di kalangan penduduk Indonesia yang lebih luas. Dengan menerima definisi-definisi kamus milik Golius secara apa adanya, kita sampai pada pemahaman bahwa teks (*kitab*) dihargai karena kekuatannya sebagai azimat karena kandungan tertulisnya dan bahwa bentuk verbal *hajj* dimengerti sebagai bermakna "membaca sesuatu dari kitab suci dalam bahasa Arab", bukannya melaksanakan ibadah haji. Di satu sisi, ada penjelasan untuk istilah-istilah *fakir*, *faqih*, *haram* dan *kafir*, tapi di sisi lain kita tidak mendapati penyebutan mengenai *pondok*, *dzikr*, atau juga *tariqa*.[50]

LEBIH DALAM DAN LEBIH JAUH

Sebagaimana yang teramati oleh Snouck Hurgronje pada 1886, pandangan-pandangan awal Belanda mengenai Islam lebih banyak dibentuk oleh apa yang disebutnya "keyakinan yang masuk akal" ketimbang oleh pengetahuan historis.[51] Seiring berlalunya abad ketujuh belas, keyakinan itu beralih pada gagasan Protestan mengenai kembali ke teks. Hal ini mengikuti awalan berupa periode keterbukaan relatif yang ditandai, misalnya oleh para cendekiawan seperti Erpenius yang terlibat dalam diskusi-diskusi bersahabat di Leiden dengan sang Morisco pelawat Ibn al-Hajari mengenai topik teologi, atau dengan humanis yang berhasil selamat di kawasan tropis seperti Jacob de Bondt (Bontius, 1592–1631) yang bermukim di Batavia dari 1627 sampai 1631.[52]

Apa yang benar-benar dilakukan orang-orang Asia Tenggara sebagai muslim, selain disunat, melaksanakan ritual-ritual kalendris, dan membangun masjid-masjid yang saling bersaing serta sekolah-sekolah yang melekat dengannya, biasanya tidak terlalu menarik bagi para cendekiawan yang berpikiran lebih religius di Tanah Air. Inilah anggapan seorang profesor di Universitas Utrecht, Gisbertus Voetius (1589–1676), yang pada 1655 menerbitkan sebuah panduan bagi para pendeta yang hendak berangkat bertugas. Buku panduan Voetius dituliskan dengan gaya Sokratik dan didasarkan sebuah karya dari abad kelima belas yang disusun oleh seorang muslim yang berpindah memeluk Kristen, Johannes Andrea dari Valencia, yang diterbitkan ulang oleh Voetius pada 1646.[53] Meskipun sudah belajar sedikit bahasa Arab dari Erpenius, Voetius biasanya bersandar pada sumber-sumber sekunder, bukannya merujuk teks-teks yang dibawa kembali dari Timur.

Meskipun sebagian kalangan terpelajar di Negeri-Negeri Dataran Rendah tetap tidak tahu apa-apa, atau barangkali lebih suka tetap begitu, tetapi jelas bahwa bisa ditemukan semakin banyak orang yang bisa menjadi perantara bagi VOC untuk menggunakan bahasa-bahasa penduduk pribumi. Walaupun begitu, yang tidak bisa dijelaskan oleh para mediator semacam ini, yang kerap merupakan keturunan dari perkawinan campur, adalah kecenderungan keagamaan yang secara teoretis dimiliki bersama oleh para penguasa bawahan Belanda dan rakyat mereka yang beraneka ragam yang kini tersebar dari Malaka (diambil alih dari Portugis pada 1641) hingga Makassar (ditaklukkan pada 1669) dan Kepulauan Maluku (sepenuhnya dikuasai pada pengujung 1650-an).

Hal serupa juga berlaku untuk perwakilan Gereja Reformasi, dengan stok Injil berbahasa Melayu yang terus bertambah, yang lebih memilih menggembala jemaah yang tadinya Katolik di bawah bimbingan para pastor berbahasa Melayu. Salah seorang misionaris semacam itu adalah François Valentijn muda, yang sesampai di Batavia pada 1686 terkesan oleh bahasa Melayu Isaäc Hellenius. Tak lama setelahnya, dia juga terkesan oleh seorang perwira militer di Jepara, Maurits van Happel, yang memahami bahasa Jawi dan mengklaim punya peranan, meski diragukan, dalam penangkapan Syekh Yusuf.[54] Bukti mengenai keahlian kebahasaan yang lebih banyak bisa dikumpulkan dari catatan-catatan mengenai harta milik Komandan Garnisun Batavia, Isaac de Saint Martin (1629–96). Perpustakaan besarnya mengoleksi sekitar 89 manuskrip berbahasa Melayu dan Jawa.[55] Manuskrip-manuskrip inilah yang menjadi tulang punggung koleksi Sekretariat Jenderal Batavia. Proses penambahannya ke dalam koleksi digambarkan oleh Melchior Leijdecker (1645–1701), yang tugas tetapnya sejak 1691 adalah menghasilkan kamus dan Injil berbahasa Melayu yang definitif.

Dengan kata lain, pokok yang lebih luas adalah: pengetahuan tentang bahasa merupakan satu hal, pengetahuan tentang agama adalah hal yang lain. Meskipun Isaac de Saint Martin secara lokal dikenal sebagai pakar mengenai bahasa dan kebudayaan orang-orang Banten, dia memasrahkan urusan-urusan agama kepada herbalis dan pedagang didikan Leiden, Herbert de Jager (sekitar 1636–97).[56] De Jager—yang terkenal mengetahui bahasa Sanskerta, Persia, dan Singhale—dipekerjakan di Batavia pada 1683 untuk memberikan pendidikan bahasa Arab dan Melayu guna "memajukan agama Melayu"—maksudnya, dalam hal ini, Kristen Protestan.[57]

Contoh terakhir orang Barat terpelajar adalah seorang pedagang dan naturalis yang menjelajah lebih jauh ke pedalaman yang berkorespondensi dengan de Jager dan Saint Martin mengenai soal-soal botanis. Dia adalah Georg Rumph (Rumphius, 1627–1702) yang kelahiran Jerman. Sebagai serdadu VOC, Rumphius tiba di Kepulauan Maluku pada 1652. Dia

ditugaskan sebagai pedagang junior karena dianugerahi penguasaan bahasa Melayu dan Portugis yang sangat berguna. Di luar tugas resminya, dia mencurahkan waktu sebanyak mungkin untuk serangkaian sejarah alam berdasarkan tulisan-tulisan karya Bontius dan observasinya di Ambon. Sepanjang proyeknya, Rumphius bersandar pada banyak informasi yang diberikan istrinya yang pribumi dan para informan yang merupakan orang-orang berpengaruh di masyarakat setempat. Di antara mereka, raja buangan dari Kerajaan Timor, Solomon Speelman (dikembalikan ke takhta oleh VOC pada 1680), dan "Iman Reti", seorang "Pendeta Moor" dari Pulau Buru, yang digambarkan Rumphius sebagai "guru" dalam urusan botanis.[58] Sumber berharga lainnya adalah "Patti Cuhu" (Pati Kuhu), seorang tokoh dari Desa "Ely" di Semenanjung Hitu.[59]

Tak diragukan lagi, melalui berbagai hubungan lintas agama semacam itulah Rumphius berhasil menyusun kamus bahasa Melayu (yang sekarang hilang) pada pengujung 1660-an dan awal 1670-an. Kita pasti bertanya-tanya mungkinkah orang-orang Muslim yang berpengetahuan perihal perkara-perkara seperti *a'yan tsabita* atau aturan-aturan *fiqh* berbagi atau memengaruhi ketidaksukaan Rumphius terhadap "takhayul". Pada satu titik, dia mengejek Sunan Giri sebagai "orang suci palsu" yang sudah lama memperdaya banyak orang dengan membagi-bagikan tanah istimewa, gelang apung, dan besi India teberkati yang diambil dari "kuil" yang dinyatakannya akan membuat kebal si pemakai.[60]

Bukti sebaliknya, seperti dicatat Rumphius melalui olok-olok, muncul pada 1680 dengan mengambil bentuk sebuah peluru senapan Belanda dan belati seorang Madura.[61] Di titik lain, dia mencemooh praktik tradisional pengucilan diri asketis (*tapa*) yang lazim di Pulau Bima. Katanya, "Sebuah relikui durhaka kekafiran orang-orang Moor secara melawan hukum sehingga dilakukan sembunyi-sembunyi."

> Ketika mereka menghendaki sesuatu dari *Djing*, yakni, *Daemon* (yang mereka bedakan dari Setan atau Iblis) atau ketika mereka ingin mempelajari muslihat baru, menginginkan kekayaan atau cari untung dan kebal senjata, sukses merampok, menggarong, atau mencuri, berjudi, atau masalah cinta, dsb., mereka pergi ke tempat-tempat jauh dan pegunungan tinggi, tinggal di sana untuk sementara, siang dan malam, dan membawa beberapa persembahan kepada sang *Djing* ... [yang] memberi mereka sepotong kecil kayu atau batu kecil, yang harus mereka kenakan agar mendapatkan hal-hal yang mereka minta. Demikianlah, mereka berpikir bahwa diri mereka itu religius dalam cara mereka sendiri.[62]

Rumphius menjelaskan praktik-praktik semacam itu sebagai sisa-sisa kekafiran. *Djing* bisa dengan mudah diidentifikasi sebagai Jin, yang diakui oleh Al-Quran, atau setidaknya sebagai kesediaan pihak warga lokal untuk

mendukung keyakinan muslim terhadap makhluk itu dan kemujaraban azimat. Bagaimanapun, azimat-azimat seperti gelang apung Sunan Giri cukup layak digambarkan dalam *Rariteiten-kammer* (*Lemari Barang-Barang Aneh*) karya Rumphius.[63]

Patut diingat bahwa de Jager, Saint Martin, dan Rumphius adalah orang-orang aneh terpelajar yang hanyut jauh dari rumah. Pesan-pesan sampingan Rumphius yang melaporkan praktik-praktik Islam setempat tidak terbit hingga 1740-an ketika VOC kemudian memutuskan bahwa tak ada satu pun dari rahasia dagangnya yang berharga terancam risiko lewat penerbitan karya-karya sejarah alam yang lebih besar tempat rahasia-rahasia itu berada. Sebenarnya, begitu sedikit hal baru mengenai Islam yang tersedia dalam bentuk tercetak di Belanda selama masa hidup mereka sampai seorang mantan murid Leijdecker dan Voetius, Adriaan Reland (Relandus, 1676–1718), mengumandangkan seruan menuntut pengetahuan yang lebih luas mengenai agama ini dalam *Religione Mohammedica* (*Agama Mohammedan*) sejak 1705.[64]

Relandus bukanlah apolog bagi Islam. Argumen-argumennya terutama dirancang untuk mempersenjatai orang-orang Protestan seperti dirinya melawan para polemikus Katolik yang menuduh mereka menjadi muslim. Sebagaimana dibantah Relandus, ajaran-ajaran Gereja Katolik mengenai hal-hal semacam doa untuk orang mati, perantaraan para santo, dan banyak peziarahan lebih mirip dengan "Mohammedanisme" ketimbang agama mereka sendiri setelah direformasi.[65] Namun, setelah itu dia mendorong mereka yang berhubungan dengan imperium Turki dan orang-orang Muslim di koloni-koloni mereka yang jauh agar mencurahkan lebih banyak waktu untuk mempelajari bahasa Arab dan Al-Quran agar bisa berdebat secara cerdas. Dia bahkan bercanda mengenai potensi terjadinya pergeseran sikap di kalangan rekan-rekan senegaranya jika negara mau menawarkan hadiah kepada siapa pun yang berhasil membuat seorang muslim memeluk Kristen dengan usaha semacam itu.[66]

Terlepas dari seruan Relandus, hanya sedikit orang yang berpikiran bahwa teks-teks mengenai Islam akan mendapat pembaca. François Valentijn, yang memasok Relandus dengan sebagian manuskripnya, konon diyakinkan bahwa catatan-catatan mengenai agama tersebut kemungkinan kecil mendapatkan khalayak.[67] Valentijn pastinya memiliki peluang yang bagus untuk membentuk sebuah opini karena sudah ditempatkan di Ambon, Banda, Jawa Timur, dan Batavia sejak 1686 hingga 1694 dan 1706 hingga 1713. Selama periode pertama, Valentijn dibimbing oleh Rumphius, yang catatan-catatan dan ukiran-ukirannya dengan bebas dia masukkan dalam *Oud en Nieuw Oost-Indiën* (*Hindia Timur Lama dan Baru*) karyanya dari 1724–26. Valentijn dituduh melakukan banyak ketidakpatutan selama usahanya di Hindia, selain dituduh memiliki pemahaman yang tidak memadai terhadap bahasa Melayu.

Sebagai pihak yang bertahan, dia punya kebiasaan meremehkan cendekiawan lain yang sedikit paham bahasa Melayu, atau bahkan bahasa Arab. Misalnya, Saint Martin, yang dianggap oleh Valentijn sangat lamban.[68]

Valentijn juga beradu pena dengan Leijdecker di Batavia dan dengan para pencela setempat seperti Pieter Worm (Petrus van der Vorm, 1664–1731) mengenai persoalan bentuk bahasa Melayu apa yang tepat untuk menyampaikan Injil. Apabila van der Vorm dan Leijdecker lebih memilih menerjemahkan kitab suci dalam bahasa "Melayu Tinggi" yang universal, Valentijn cenderung pada penggunaan dialek-dialek lokal. Menurutnya, bahasa Melayu benar-benar merupakan cagar bagi kebudayaan Islam.[69] Penilaiannya ini memiliki dasar yang kuat. Kita mungkin ingat bahwa terjemahan-terjemahan de Houtman dianggap tidak sesuai oleh beberapa vikaris awal, atau juga Heurnius yang mengeluh bahwa penduduk yang tidak terislamisasi sedikit mengerti bahasa Melayu yang mereka gunakan.[70]

Pada akhirnya, Injil Valentijn lenyap dengan cara yang sama seperti kumpulan catatan mengenai serangkaian manuskrip berbahasa Melayu-Arab miliknya. Berdasarkan sebuah obituari dari 1727, kumpulan catatan ini meliputi "Sebuah Gambaran mengenai Agama para Pengikut Muhhamed" yang disajikan dengan *Vitae* Nabi Musa dan Yusuf dalam bahasa "Melayu Tinggi".[71] Selain itu, dari katalog penjualan perpustakaannya jelas bahwa dia memiliki setidaknya dua salinan *Ma'rifat al-islam*, yang sangat mungkin menjadi pijakan dasarnya.[72]

Valentijn bukanlah satu-satunya yang mengusahakan karya semacam itu. Leijdecker menerjemahkan bagian awal *Idah fi l-fiqh*, sementara van der Vorm menerjemahkan *Mir'at al-mu'min* (*Cermin Orang-Orang Beriman*) karya Syams al-Din.[73] Terlepas dari beberapa kemunduran, Valentijn berhasil menyajikan informasi mengenai Islam dalam *Oud en Nieuw Oost-Indiën*-nya yang berkenaan dengan Ambon, Makassar, dan Jawa. Untuk Ambon, dia merujuk pada sumber-sumber berbahasa Portugis dan Melayu untuk menjelaskan kedatangan Islam sebagai hasil kerja "Pati Toeban" (yakni Sunan Bonang yang dimakamkan di Tuban) setelah pengislaman orang-orang Maluku. Valentijn juga mampu membedakan secara memadai antara orang-orang Suni dan Syi'ah untuk menyatakan bahwa orang-orang "Moor" yang telah membawa Islam adalah orang-orang Suni sebagaimana bangsa Arab yang diduga telah mengislamkan Jawa. Meski demikian, Valentijn tidak terlalu menghargai kebanyakan muslim Ambon karena dianggap tidak mengetahui teks-teks mereka sendiri, meskipun dia mengatakan pernah mengamati orang-orang yang tengah shalat di sebuah masjid di Hila serta bertemu seorang pendeta yang memanjatkan doa memohon dia masuk Islam.

Untuk berbagai rincian singkat mengenai puasa, perkawinan, dan sumpah Valentijn bersandar kepada seorang "pendeta" lain dari Hila bernama

Hasan Sulayman. Dia berpandangan bahwa kaum Muslim secara umum lebih religius dibandingkan orang-orang Belanda di Hindia. Dia juga menyatakan bahwa mereka adalah penutur bahasa Melayu yang lebih mahir dibandingkan orang-orang Kristen berkat literatur mereka yang luas dan beragam. Sebagai bukti, dia memberikan ringkasan berbagai teks miliknya.[74]

Dalam kasus Makassar, Valentijn mencatat bahwa dia mendapatkan informasi dari "salah seorang di antara kaum Mohhamedan yang paling terpelajar" kenalannya, seorang kapten yang berbasis di Batavia bernama "Dain Matàra".[75] Yang tampaknya didengar Valentijn adalah sebuah laporan mengenai legenda Islamisasi kerajaan di tangan sang pendiri "Dato Bendang". Meskipun menyampaikan informasi ini, menurutnya dia mendapati tanggalnya bermasalah. Valentijn jelas lebih berminat pada sejarah Islam ketimbang praktik Islam dan secara aktif menghindari bicara mengenainya. Seperti yang dia nyatakan dalam bagian tulisannya "Perkara-Perkara Makassar":

> Kami tidak akan bicara lagi tentang muatan agama ini, sebagaimana sudah dilakukan di bawah tajuk Jawa. Di sini kami hanya akan menambahkan bahwa agama ini sangat menyebar di kalangan orang-orang kafir buta secara sedemikian rupa sehingga sebagian besar pulau ini [yakni Sulawesi] menjadi Mohhammedan, sebuah agama yang sangat mudah dan luar biasa ringan untuk mereka terima, yang juga merupakan alasan mengapa kami bisa mencapai begitu sedikit hasil .... [76]

Valentijn nyaris tidak menganggap Islam sebagai sebuah agama serta mendudukkannya di tempat ketiga yang mengenaskan dalam bagian tulisannya "Perkara-Perkara Agama" setelah Paganisme dan Agama "Roma". Seperti yang sudah dia janjikan, subbagian yang secara eksplisit diberi judul "agama di Jawa" memuat sedikit informasi selain penyebutan sambil lalu mengenai pengislaman pulau tersebut di tangan Syekh "Ibn Moelana" (yakni Mawlana Maghribi) dan kemudian Pati Tuban. Valentijn juga menegaskan kembali bahwa, dibandingkan Paganisme, Yahudi, dan Kristen, "agama Muhammedan" sebenarnya sama sekali bukanlah "agama utama". Sebaliknya, dia mengulangi fiksi kuno bahwa Islam diciptakan melalui perpaduan "endapan-endapan" Yahudi dengan berbagai unsur agama Saba dan Saracen awal.[77]

Dalam satu abad, Belanda tidak membuat banyak kemajuan dibandingkan para pesaing muslim mereka. Sebagaimana direnungkan Valentijn, Al-Quran yang bisa dibaca oleh "siapa pun", dibaca dari Patani hingga Jawa. Dia mengakui penyebaran Al-Quran begitu hebat sehingga "dengan sangat sedikit pengecualian" hampir seluruh pulau ini adalah Mohammedan. Dengan menyesal Valentijn menambahkan bahwa mereka "sejauh ini tidak menyebarkan Islam menggunakan kekerasan", tetapi

sebaliknya secara sukarela, dengan pengecualian sedikit orang yang telah "secara sembrono mengawini perempuan Mohammedan atau mengucapkan syahadat mereka".[78]

Setelah mengesampingkan agama sebagian besar orang Jawa yang patut disesali, Valentijn menulis tentang topik-topik yang dia yakini akan diminati publiknya sendiri: dia melacak perkembangan Protestantisme di Nusantara sembari memerinci geografi dan sejarah yang menyertainya. Karya Valentijn berfungsi sebagai rujukan primer bagi para cendekiawan dan pelawat Belanda selama lebih dari satu abad, dan dicetak ulang hingga 1860-an. Walaupun begitu, dia bukanlah satu-satunya tokoh abad kedelapan belas yang menulis tentang agama orang-orang Jawa dan Melayu, meski secara tidak langsung. Tokoh lainnya adalah penerjemah Injil kelahiran Swiss, George Henrik Werndly (1694–1744), yang ditempatkan di Makassar (1719–23) dan kemudian di Batavia (sampai 1730), tempat dia membantu Pieter Worm menerbitkan Injil Leijdecker pada 1723. Juga pada periode inilah dia menyusun *Maleische Spraakkunst* (*Seni Wicara Melayu*) karyanya, tempat dia menyarankan bahwa Injil yang ditawarkan Valentijn sebenarnya adalah karya misionaris lain, Simon De Larges (w. 1677).[79]

Seperti *Oud en Nieuw Oost-Indiën* karya Valentijn, tata bahasa karya Werndly menikmati masa penggunaan yang luar biasa panjang di kalangan para pejabat dan mencapai beberapa edisi hingga abad kesembilan belas. Namun sekali lagi, keprihatinan cendekiawan ini adalah penyebaran agama Kristen. Baru setelah kemunculan sebuah bibliografi karya-karya yang diterbitkan oleh rekan-rekannya sesama orang Eropa, yang kesemuanya diyakini berada di rak-rak Sekretariat Jenderal, Werndly mendaftar ada 69 buku yang menurutnya mendekati perpustakaan berbahasa Melayu ideal, yang dalam kasusnya sangat mungkin berada di sebuah rak terpisah tak jauh dari sana. Buku-buku ini meliputi beberapa judul yang bisa dikaitkan dengan pengajaran Islam karena daftar Werndly bermula bukan dengan sebuah kronik kerajaan seperti *Sulalat al-salatin* meskipun jelas bahwa dia sangat menghargai karya tersebut, melainkan dengan sebuah risalah dogmatik berjudul *Usul Agama Islam* (*Akar-Akar Agama Islam*). Dia menyusulinya dengan delapan judul yang, selain *Bustan al-salatin* (*Taman para Sultan*) dan *Taj al-salatin* (*Mahkota para Sultan*), secara sama-samar diidentifikasi sebagai mengenai fikih atau tafsir. Setelah cukup panjang beralih ke dunia hikayat dan syair, Werndly memungkasi daftarnya dengan empat belas karya yang bisa jadi digunakan di pondok-pondok. Karya-karya ini mencakup pula *Ma'rifat al-islam* serta *Mir'at al-mu'min* karya Syams al-Din.[80]

Daftar karya tersebut hanya memberikan pemahaman umum mengenai kandungan buku-bukunya. Kita langsung menyadari sejumlah ketiadaan yang mencolok jika membandingkan daftar Valentijn dan Werndly dengan

inventaris Banten yang dibuat seabad kemudian. Sementara jelas ada buku-buku mengenai yurisprudensi dasar yang beredar pada awal abad kedelapan belas, bersama teks-teks eskatologis seperti *Kanz al-khafi* (*Harta Tersembunyi*) karya al-Raniri dan *Kashf al-sirr* (*Penyingkapan Rahasia*) yang dihubungkan pada Hamzah al-Fansuri, kita tidak menemukan bukti keberadaan jenis-jenis komentar yang secara langsung berciri Ghazalian yang dihasilkan al-Falimbani setengah abad kemudian. Begitu pula tak ada tanda yang jelas mengenai syair-syair pujian al-Jazuli atau risalah-risalah al-Sya'rani, yang dipopulerkan oleh para pembaharu yang didiskusikan pada Bab 2.[81]

Werndly sendiri mengungkapkan keyakinan bahwa "banyak dan beragam" buku dapat ditemukan di kalangan orang-orang Melayu. Beberapa bahkan ditemukan secara hampir bersamaan karena sebuah lampiran mendaftar delapan buku sekaligus, termasuk terjemahan tradisi-tradisi kanonis mengenai berbagai ucapan dan tindakan Nabi serta sebuah salinan soal-jawab al-Samarqandi. Namun, meski Werndly telah menggunakan *Mir'at* karya Syams al-Din untuk pengantarnya, dia menganggap nilainya adalah sebagai sebuah sumber mengenai "istilah-istilah teknis kaum pendeta Mohammedan".[82]

Memang tampaknya Belanda pada akhirnya menjadi lebih mengenal kaum pendeta ini, jika draf kamus Leijdecker yang banyak diterbitkan itu dianggap sebuah petunjuk. Disalin pada sekitar 1750, kamus tersebut menjadi saksi berkembangnya kesadaran Belanda mengenai istilah-istilah Islami, yang barangkali mulai digunakan secara lebih umum di kawasan ini. Istilah-istilah tersebut meliputi *bid'at* untuk bidah, *chalwa* untuk pengasingan diri, dan *santrij* untuk santri, meskipun ini sudah diketahui sejak akhir abad ketujuh belas (pada 1684, misalnya, Syekh Yusuf dibuang ke pengasingan bersama dua belas "*santrij*" yang digambarkan sebagai "para paus kuil"). Namun, yang lebih aneh adalah penyebutan *ahl al-tahqiq* yang penuh teka-teki (meski sang juru tulis menuliskan *tahfiq*) serta dua istilah yang terbolak-balik secara ganjil, *tariyaka* dan *tirricat*, dijelaskan sebagai "kepasrahan" dan "ketundukan", yang menunjuk pada sebuah gagasan tentatif mengenai tarekat sebagai organisasi *quietis*.[83]

Jika gagasan mengenai tarekat dan Sufisme tetap samar-samar, hal-hal terkait perkawinan dan warisan tidak demikian, terutama ketika persoalan pajak yang dipertaruhkan. Pada Desember 1754 Gubernur Jenderal Jacob Mossel (menjabat 1750–61) memerintahkan penyusunan bunga rampai "berbagai hukum dan adat *Mahomedan* paling penting mengenai warisan, perkawinan, dan perceraian", setelah berkonsultasi dengan "beberapa pendeta *Mahomedan* dan pejabat *kampong*". Sebuah komite kemudian mempresentasikan draf untuk diskusi pada Februari 1756 yang diperiksa baik oleh Belanda maupun para "pendeta" lokal sebelum disebarkan pada 1760.[84]

Juga terlihat dari catatan korespondensi para gubernur jenderal bahwa penaklukan efektif atas Jawa, yang diresmikan dengan Perjanjian Giyanti 1755, bersamaan dengan Belanda mulai mempertimbangkan pelatihan dan pengujian bahasa Arab dan Melayu para pejabatnya.[85] Barangkali mereka ingin menghilangkan ketergantungan terhadap para perantara asing semisal petualang Utsmani, Sayyid Ibrahim (dikenal dengan berbagai nama seperti Bapak Sarif Besar atau Padre Grande), yang pernah bernegosiasi atas nama mereka pada 1753–54.[86] Juga jelas bahwa mereka lebih suka berurusan dengan negara-negara muslim di Jawa mengingat Batavia mendorong Islamisasi Kawasan Tapal Kuda sejak 1760-an dengan mengorbankan kekuatan-kekuatan yang berdekatan di Bali.[87]

Bahkan, tampaknya sebagian pendeta merasa bahwa mereka pada akhirnya mendapatkan khalayak Muslim. Pada 1759 J.M. Mohr (1716–75), seorang pendeta Batavia yang baru saja menyelesaikan empat jilid Injil dalam edisi bahasa Portugis dan Jawi, berturut-turut pada 1753 dan 1756, memberi tahu Orientalis Leiden Jan Jacob Schultens (1716–88) bahwa dia bersiap-siap menyebarkan sekitar 3.500 kopi kepada kalangan kaum Muslim di kawasan ini. Namun, dia hanya bisa menyesal karena meskipun telah mengirimi Raja Terengganu di Semenanjung Malaya sekitar lima puluh kopi melalui tangan seorang petugas kapal yang memiliki bakat kebahasaan, dia tidak mampu menyertakan seorang guru yang mengetahui agama "*Alkoranic*", yang bisa memberikan "suara hidup seorang guru yang penyayang dan bijaksana" untuk tugas ini.[88]

Kembali ke Werndly: teksnya tak diragukan lagi dianggap berguna oleh para pejabat dan pengkhotbah di seluruh Hindia sampai dengan abad kesembilan belas. Namun, dari teks tersebut tak banyak yang khas yang bisa dipelajari mengenai Islam dalam kehidupan sehari-hari. Selain penyebutan singkat bahwa teks-teks tertentu bermanfaat dan rekomendasi *Kanz al-khafi* karya al-Raniri sebagai (mengutip Valentijn) "sebuah buku yang sangat baik mengenai penciptaan manusia, kematian, kubur, anti-Kristus, Gog dan Magog, dan hari akhir", Werndly hanya mengungkapkan berbagai prasangka yang bisa kita harapkan dari seorang klerikus abad kedelapan belas. Dia berkomentar bahwa kisah populer *Isra Mikraj* mengisahkan bagaimana sang "nabi palsu" dibawa ke Jerusalem di punggung "makhluk khayalan Burâk", kemudian ke langit tempat dia melihat singgasana Tuhan.[89]

Jelas bahwa orang-orang seperti Werndly dan para penerus langsungnya berjarak lebih jauh daripada sekadar dua busur panah dari inti pengetahuan Islam. Namun saat itu, banyak klerikus merasa bahwa bahasa Melayu yang lebih mereka pedulikan dibandingkan bahasa Arab, juga tidak benar-benar sesuai untuk menangani teologi Kristen.[90] Demikianlah keadaannya sehingga sang cendekiawan ortodoks dalam skriptorium kolonial mungkin mendaki

gunung-gunung istilah teologi Islam dalam manuskrip sembari hanya sedikit menyadari betapa beberapa puluh meter darinya seorang muslim barangkali tengah memanjatkan doanya. (Meski sebelumnya ada larangan mengadakan perkumpulan apa pun bagi kaum Muslim untuk tujuan ibadah atau kajian, hal-hal semacam itu terus berlangsung.[91]) Oleh karena itu, untuk observasi-observasi sezaman mengenai berbagai praktik muslim pada abad kedelapan belas kita harus kerap bersandar pada pesan sampingan yang sesekali muncul dalam surat-surat yang ditulis oleh para pelancong terpelajar. Beberapa permisalan adalah lukisan-lukisan pastor Lutheran Jan Brandes (1743–1808) yang sudah diterbitkan. Ada banyak lagi yang merana dalam gudang-gudang penyimpanan yang lembap.[92]

Pastinya Brandes bukanlah satu-satunya orang Eropa terpelajar yang mengunjungi Indonesia. Batavia memang menjadi sebuah situs lapangan bagi para cendekiawan Eropa pada beberapa kesempatan. Penerjemah Injil dan pendeta Mohr diketahui pernah membangun observatorium di atap rumahnya, meski belakangan mengeluhkan bahwa "tidak ada ilmu pengetahuan" di Batavia selain yang ditujukan untuk "mendapatkan uang dan menjadi cepat kaya".[93] Setelah meninggalnya Gubernur Jenderal Mossel, yang mensponsori penerbitan Injil berbahasa Melayu karya Mohr dan mungkin juga pengagum observatorium, dua gubernur jenderal berikutnya jelas memusuhi upaya ilmiah apa pun. Lantas, pada 1777 sang penentang terakhir tiada, dan tahun berikutnya Masyarakat Batavia untuk Seni dan Ilmu Pengetahuan (*Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*) pun lahir.

Kekuatan penggerak di belakang komunitas tersebut adalah Freemason dan anggota Masyarakat Haarlem untuk Ilmu pengetahuan, J.C.M. Radermacher. Yang lebih penting, Radermacher adalah menantu sesama pendiri, Gubernur Jenderal Reinier de Klerk (bertugas 1777–80). Sejenis pencerahan telah datang ke Hindia Timur. Sementara para anggota Masyarakat Batavia mengarahkan sebagian besar perhatian mereka pada perkara-perkara pertanian, botanis, dan historis, tidaklah benar mengatakan bahwa sama sekali tak ada ketertarikan terhadap Islam dan keberhasilannya di kawasan ini. Pada sebuah pertemuan yang diadakan pada 30 Juni 1782, diputuskan untuk menawarkan hadiah uang kepada siapa pun yang bisa menghasilkan sebuah makalah untuk menjelaskan bagaimana "Muhamed, para Imam, serta para guru dan misionaris Musleman penerusnya" berhasil mengislamkan orang-orang kafir di berbagai wilayah dan kepulauan Nusantara. Tujuannya jelas untuk menghasilkan sebuah model bagi Kristenisasi penduduk pada masa depan, tetapi, yang menarik, disarankan agar jawaban dicari dari orang-orang Muslim terpelajar, dan bahwa jawaban dari seorang muslim juga akan diganjar sepenuhnya seperti dari seorang Eropa.[94]

Dinyatakan bahwa kompetisi seperti itulah yang mungkin menginspirasi Brandes untuk membuat sketsa para santri dan "pendeta" berserban yang sedang shalat di Batavia.[95] Namun, kita mungkin tidak pernah mengetahuinya karena seperti hampir setiap kontes yang disponsori oleh komite, tak seorang pun pernah maju untuk mengklaim secara resmi hadiah sejumlah 100 ducat.[96] Juga jelas bahwa meski berkonsultasi dengan seorang muslim terpelajar memang disarankan, seseorang tidak boleh berkonsultasi terlalu dekat, seperti yang dialami Residen Surakarta, Andries Hartsinck (1755–1811), pada 1790 ketika dia dicurigai karena mengenakan pakaian Jawa dan kerap mengunjungi keraton Pakubuwana IV untuk tujuan mendapat pelajaran agama.[97]

Para cendekiawan Belanda (dan beberapa Islamis Indonesia) bertanya-tanya apakah Pakubuwana IV mendukung sebuah faksi Wahhabi di keraton. Ricklefs cenderung menerima pendapat bahwa Pakubuwana sekadar mengikuti penafsiran yang kurang ortodoks dan anti-Karang terhadap Syattariyyah.[98] Klik Pakubuwana bukanlah satu-satunya kekuatan keagamaan baru di tanah Jawa. Setelahnya, menyusul pelancong Inggris dan berbagai kelompok kepentingan Kristen metropolitan menyaksikan pendirian Masyarakat Misionaris Belanda (Nederlandsch Zendeling Genootschap) di Rotterdam pada 1797, dengan pandangan mata tertuju pada hadiah yang belum dimenangi di Timur.

SIMPULAN

Pembahasan singkat di atas telah menunjukkan bahwa kita perlu mempertimbangkan sejarah panjang kompetisi antara Kristen Protestan dan Islam di Nusantara dalam kaitannya dengan gagasan-gagasan yang diterima mengenai apa makna agama yang disebut terakhir ini bagi orang-orang Eropa dalam konteks perdagangan dan imperium. Tampaknya Islam memang merupakan musuh yang tak asing di bagian dunia baru. Kehadirannya (dan ekspansinya yang patut diperhatikan) tidak niscaya memunculkan banyak materi tercetak. Walaupun begitu, beberapa cendekiawan Belanda, banyak di antaranya adalah klerikus, berhasil mendapatkan gagasan-gagasan baru mengenai Islam dalam proses memperoleh teks-teks Melayu yang diniatkan sebagai bekal untuk penerjemahan Injil. Sebagaimana akan kita lihat, pengalaman dan analisis tak langsung semacam itu—meski serampangan dan penuh muatan ideologis—akan mewarnai banyak interaksi yang akan terjadi kemudian. ■

LIMA

REZIM-REZIM BARU PENGETAHUAN

1800–1865

Universitas Leiden patut dikenal karena simpanan manuskrip-manuskrip Islam-nya. Namun, koleksi Indonesia-nya memiliki sejarah yang ganjil, agak mirip sejarah usaha tropis Belanda secara umum. Seorang sejarawan Belanda terkemuka menegaskan bahwa upaya-upaya untuk memberikan pengetahuan yang berguna mengenai berbagai bahasa dan kebudayaan lokal kepada para pejabat kolonial berlangsung tersendat-sendat dan baru benar-benar dimulai secara serius setelah kekuasaan peralihan Inggris pada 1811–16. Selama sebagian besar abad kesembilan belas, kecendekiawanan Belanda mengikuti jejak Inggris, didorong oleh kebutuhan untuk bersaing dengan satu-satunya kekuatan nyata yang menguasai gelombang yang mengempas dermaga-dermaga dari Rotterdam dan Batavia hingga London dan Kolkata.[1]

Meski demikian, Inggris tidak sampai ke Batavia tanpa perlawanan dan bisa dikatakan melanjutkan fondasi yang dibangun Belanda. Setelah kelahiran Republik Batavia di Belanda pada 1795, pembubaran VOC yang mengikutinya, dan kemudian penggabungan di bawah Bonaparte pada 1806, para gubernur ditugaskan ke Hindia dengan gagasan sangat berbeda yang disesuaikan untuk mempertahankan kemenangan mereka di Asia. Di bawah Marshall Herman Daendels (menjabat 1808–11), Jalan Raya Pos yang besar dibangun melintasi sisi sepanjang Jawa. Berbagai inventaris pun dibuat untuk menyiapkan penguasaan yang lebih langsung terhadap puluhan juta rakyat Asia karena para pendahulu korporat mereka hanya memiliki pemahaman paling samar mengenai jumlah orang yang mereka kuasai.[2]

Daendels juga memerintahkan agar dilakukan persiapan untuk menilai keadaan pendidikan Jawa dan memberikan sesuatu yang merupakan alternatif Eropa.[3] Berbagai upaya seperti itu segera terhenti karena perang-perang di Eropa, demikian pula di Samudra Hindia. Sebagai buntut dari banyaknya pertempuran, serangkaian petualang-imperialis yang lain mulai mempertaruhkan klaim mereka atas kepulauan Indonesia. Di antaranya

adalah Letnan Gubernur Jawa masa depan (menjabat 1811–1816), Thomas Stamford Raffles (1781–1826) dan Surveyor Jenderal India, Kolonel Colin Mackenzie (1753–1821). Keduanya berusaha mendapatkan teks apa pun sebisanya, kerap dengan menjarah perpustakaan istana-istana yang mengintai kesempatan untuk kembali merdeka.[4] Sayangnya, sebagian dari koleksi Raffles musnah dilalap api di kapal Fame pada 1824. Sebagian besar materi lain, serta banyak koleksi Mackenzie, berhasil sampai di London pada saat yang bersamaan dengan pengapalan sisa-sisa koleksi Islam dari perpustakaan Palembang ke Batavia Belanda.[5]

Sebelum kedatangan Raffles, minat Inggris terhadap urusan-urusan di luar India "mereka" sudah berkembang, paling menonjol dalam diri pendukung Raffles, William Marsden (1754–1836), sang veteran Bencoolen (Bengkulu). Ketika dia menerbitkan *History of Sumatra*-nya pada 1783, Marsden mengungkapkan sedikit keterkejutan pada kurangnya minat terhadap sejarah yang ditunjukkan oleh Portugis dan para pesaing mereka dari Atlantik Utara. Karena belum pernah melihat prosiding Masyarakat Batavia, Marsden menyatakan bahwa keengganan Belanda untuk mencatat sejarah wilayah kekuasaan adalah akibat kegemaran mereka pada kerahasiaan perdagangan. Marsden melangkah hingga sejauh menghubungkan hal itu dengan "apa yang diyakini sebagai kecondongan watak bangsa [mereka] ... [dan] kecintaan mereka pada keuntungan, yang cenderung mengalihkan pikiran dari semua pencarian liberal".[6]

Dibandingkan Raffles, yang tidak ragu-ragu untuk mempergunakan sekaligus menutup jalan bagi kontribusi para cendekiawan Belanda, Marsden memperbaiki pernyataannya yang berlebihan itu pada edisi-edisi berikut dari karyanya tersebut, dengan memberi penghormatan kepada Valentijn.[7] Selain itu, dia mengenali berbagai kegagalan para pendahulu Inggris-nya di Bencoolen. Ketika mengumpulkan dan membandingkan sekelompok teks Islami yang sekarang berada di perpustakaan School of Oriental and African Studies di London, Marsden percaya bahwa Islam adalah pengaruh asing yang melenyapkan kebudayaan asli bangsa-bangsa di Nusantara. Dia tidak menyukai penggunaan istilah "Melayu" karena jubah seorang muslim didasarkan hanya pada sunat dan kemampuan untuk membaca tulisan Arab dan menyesalkan proses yang membuat orang-orang Minangkabau "kehilangan sebagian besar karakter Sumatra sejati mereka".[8] Lebih jauh dia menuding bahwa jati diri orang Aceh lebih lemah lagi karena telah mengadopsi cara-cara Arab dan aksara Arab secara begitu menyeluruh. Meskipun menyatakan bahasa Melayu bisa disombongkan sebagai "bahasa Italia dari Timur", Marsden menyesalkan bahwa bahasa Arab berhasil melakukan "invasi sehari-hari" dalam bentuk Al-Quran dan buku-buku lain di atas kertas yang memuat "dongeng-dongeng legenda" yang dianggapnya hanya memiliki sedikit kegunaan sebagai karangan.[9]

Rasa tidak suka terhadap dongeng-dongeng legenda membuat Marsden bersimpati, setidaknya hingga tingkat tertentu, kepada al-Falimbani, yang rekan-rekannya sangat mungkin telah dia jumpai. Namun, ada orang-orang lain dalam ekspedisi Jawa 1811 yang akan menerima persis karya-karya ini. Di antara mereka adalah John Leyden (1775–1811), seorang Skot yang terkenal menguasai bahasa-bahasa Oriental, termasuk Melayu, yang kali pertama dilihatnya pada 1802 ketika menyalin 69 judul karya Werndly. Setelah berkunjung ke Penang pada 1805 dan bersahabat dengan Raffles, Leyden mulai mengerjakan terjemahan *Sulalat al-salatin*, yang oleh Werndly disebut buku berbahasa Melayu "paling berharga".[10]

Tak diragukan lagi, Leyden gatal ingin melakukan penjarahan literatur sendiri. Walaupun begitu, ekspedisi ke Jawa akan menjadi petualangan tersingkatnya karena Leyden terserang tifus begitu mendarat dan memeriksa sebuah perpustakaan setempat (barangkali perpustakaan Masyarakat Batavia). Tiadanya Orientalis kesukaannya, Raffles menjalin hubungan yang berguna dengan para pejabat penting Belanda dan mengawasi kebangkitan Masyarakat Batavia. Hindia menjadi sebuah wilayah untuk dijelajahi dan dieksploitasi meski atas nama kemajuan bagi para penduduk pribuminya. Jika slogan Masyarakat Batavia menegaskan bahwa usaha-usahanya adalah "untuk kebaikan bersama", Raffles membuat klaim eksplisit bahwa kekuasaan Inggris dirancang untuk meningkatkan pribumi. Mengesampingkan ketulusannya, masa bulan madu berlangsung singkat bagi Raffles. Dia diperintahkan mengembalikan Jawa kepada Belanda pada 1818 dan pergi ke Bencoolen (Bengkulu). Di sana dia merencanakan penciptaan Singapura Inggris pada 1819 dan menyaksikan terjemahan Leyden atas *Sulalat al-salatin* dicetak sebagai *Malay Annals*.[11]

KEBANGKITAN BELANDA

Ketika Belanda kembali berkuasa, mereka membuat sebuah upaya baru untuk mengumpulkan informasi mengenai pendidikan pribumi dengan niat untuk menggantinya dengan sesuatu yang mereka buat sendiri. Mengikuti instruksi yang dikeluarkan oleh Gubernur Jenderal G.A.G.P. van der Capellen (menjabat 1816–26) pada Desember 1818, para pejabat setempat diminta agar pada Maret berikutnya menyelidiki: (1) pendidikan apa yang diberikan kepada pribumi Jawa, (2) siapa yang menyelenggarakannya, (3) di mana pendidikan berlangsung dan siapa yang membiayainya, dan (4) bagian populasi mana yang dipengaruhinya.[12] Hanya selusin kepala administratif yang memenuhi instruksi, dan, bahkan dengan mengizinkan bias dan ketidakpahaman yang lazim, gambaran yang mereka lukiskan mengenai pesantren-pesantren sangatlah muram.[13] Meski "para pendeta" dan guru mengajari murid—kadang

sejumlah besar murid—dengan pengetahuan pasif mengenai Al-Quran dan teknik-teknik terkait yang dibutuhkan untuk membaca, hanya sedikit lulusan yang dianggap melek huruf secara fungsional dalam bahasa Melayu, apalagi Arab atau Jawa. Bahkan, di pusat-pusat seperti Surabaya, diduga bahwa pendidikan agama hanya terbatas pada hafalan beberapa pasase dari Al-Quran dan dasar-dasar baca-tulis Arab.

Meski demikian, laporan-laporan tersebut memberikan beberapa perincian yang untuk kali pertama muncul dalam catatan Belanda. Sebuah laporan dari Rembang memberikan daftar teks-teks yang diajarkan di berbagai "langgar" dan "mesigit" oleh sekitar 32 pendeta. Meski mengikuti praktik Jawa dengan mendaftar buku berdasarkan topiknya, bukan berdasarkan judul resminya, daftar ini mengonfirmasi informasi dalam *Serat Centhini* mengenai asupan ilmiah waktu itu.[14] Juga menjadi jelas bahwa keluarga-keluarga terkemuka lebih memilih mendidik putra-putra mereka di rumah di bawah bimbingan para kepala administrator dan juru tulis mereka. Kadang-kadang seorang murid yang menjanjikan dikirim keluar dari rumah, paling sering ke pelabuhan Surabaya dan Semarang, tempat penggunaan bahasa Melayu konon terbatas pada eselon atas, dan dilanjutkan ke sekolah-sekolah pedalaman yang lebih tinggi di Madiun, Ponorogo, dan Yogyakarta.

Tampaknya semua informasi yang dikumpulkan sia-sia karena tanggapannya sekadar diarsipkan dan tak ada tindakan lebih jauh. Nasib yang sama menimpa survei lain yang dilaksanakan pada 1831, yang pada dasarnya mengulangi pekerjaan 1819; meski kali ini empat belas administrator mengirimkan data yang mencakup sejumlah tempat pengajaran yang memusingkan.[15] Lagi-lagi pendidikannya digambarkan sebagai buruk, hanya memberikan pengetahuan mengenai teks yang sepenuhnya pasif, meski beberapa tamatan benar-benar mampu melafalkan teks-teks tersebut dengan sangat baik. Diduga bahwa kalangan elite lebih suka mendidik putra-putra (dan putri-putri) mereka di dalam batas-batas lingkungan istana. Patut dicatat bahwa salah satu komisi pribumi yang mengirimkan laporan, melampirkan sejumlah usulan untuk pengenalan persekolahan bergaya Barat dan pengawasan seluruh guru dan sekolah, termasuk pesantren, di bawah sebuah lembaga yang dikepalai para pejabat muslim yang ditunjuk secara lokal.[16]

Yang benar-benar mengejutkan dalam laporan-laporan tersebut, setidaknya dalam bentuk ringkasannya, adalah bahwa tak ada penyebutan eksplisit apalagi kekhawatiran terhadap Mekah sebagai tujuan kecendekiawanan. Pesantren diasumsikan melayani mereka yang berminat dari anggota masyarakat di bawah tingkatan elite priayi yang semakin terbaratkan (dan meluas). Hanya ada sedikit petunjuk mengenai murid yang pergi lebih jauh dari rumah, ataupun mengenai jumlah uang yang beredar selain sebagai imbalan sukarela untuk membantu sang guru.[17] Terlepas dari hal

ini, kita sekarang tahu bahwa semakin banyak orang mampu melaksanakan haji serta untuk belajar. Ini juga merupakan momen ketika lebih banyak guru, termasuk orang-orang Arab, mengadu nasib ke Kawasan Tapal Kuda untuk menawarkan kelas-kelas yang diselenggarakan dalam bahasa Melayu. Ini adalah perkembangan yang tak banyak diramalkan. Sultan Madura, misalnya, menganggap pendidikan dasar *langgar* sudah memadai untuk membangun pikiran rakyatnya kecuali yang "paling berangasan".[18]

Dengan keuntungan pengetahuan kita tentang masa lalu, tampaknya ada perbedaan yang kian lebar antara persepsi orang Jawa dan Belanda mengenai posisi elite priayi *vis-à-vis* Islam. Perbedaan yang setara antara yang literer dan yang religius juga mewujud dalam berbagai Masyarakat Batavia. Barangkali menyadari Raffles telah menerbitkan *Malay Annals* karya Leyden, pada 1823 komite pengarah Belanda menawarkan hadiah untuk menerjemahkan karya yang sama ke dalam bahasa mereka sendiri. Tujuan mereka adalah mengakui nilainya sebagai sebuah sejarah dan gaya sastranya yang halus.[19] Sumbangan apa pun yang mungkin diberikan untuk memahami Islam sama sekali tidak dipedulikan, sebagaimana berbagai perincian mengenai Islam masih diabaikan dalam analisis-analisis kebijakan yang dibawa kembali di bawah bendera Belanda. Dalam sebuah laporan panjang mengenai Palembang, Komisioner J.I. van Sevenhoven bisa jadi sudah mendokumentasikan dengan baik tingkatan-tingkatan ulama dan para guru di sana. Namun, dia menyimpulkan bahwa istana yang telah mengangkat mereka tidaklah benar-benar religius. Sevenhoven bahkan menyatakan bahwa istana tidak disukai oleh populasi Arab setempat, yang terisolasi di tengah-tengah penduduk yang secara umum percaya takhayul dan durhaka.[20]

Tak terlalu jauh dari sana, di Bencoolen, seorang mantan Residen Jawa Tengah, Letkol H.G. Nahuijs, berembuk dengan Raffles dan menyuarakan visi bersama mereka mengenai masa depan orang-orang kafir Jawa:

> Agar tidak membuat dunia tersinggung, kita tidak sekali pun boleh mendiskusikan soal-soal yang bertentangan dengan berbagai prasangka atau keyakinan agama orang-orang yang lebih tua atau yang akan berbenturan dengan agama Mohammedan. Ini sama sekali bukan menghalangi pembinaan kaum muda melalui kisah-kisah moral terpilih untuk memupuk rasa bertanggung jawab serta rasa hormat dan kebajikan. Keadaan benar-benar menguntungkan karena dengan kepemimpinan jenderal yang baik banyak bantuan bisa diperoleh. Orang Jawa sangat menyukai cerita, sampai-sampai para pangeran menghabiskan berjam-jam waktu mereka untuk siapa saja yang bisa menarik perhatian dengan satu atau lain cerita. Tak kurang menguntungkannya bahwa pribumi Jawa, berbeda dari pengikut Mohammed yang lain, lebih dekat ke agama Kristen dan lebih mudah mengubah adat istiadatnya menjadi adat orang-orang Eropa. Bagi saya, hal itu membuka prospek yang membahagiakan.

> Di bawah bimbingan pemerintah yang memahami dan kebapakan, tak lama lagi orang-orang Jawa akan menganut Kristen meski tidak dalam nama, tapi dalam praktik. Menurut cara pikir saya, yang terakhir lebih berharga ketimbang yang pertama.[21]

Surat Nahuijs diterbitkan di Breda pada 1826. Terlepas dari apa yang disesalkannya sebagai "rangkaian keadaan yang tak menguntungkan" yang memaksa Belanda bertempur merebut hampir seluruh bekas kekuasaannya sehingga "darah penduduk pribumi ... tertumpah di seantero tanah kekuasaan ini", tatanan Belanda sudah bergerak menuju pemulihan penuhnya.[22] Selain itu, Inggris dan Belanda, meski aktif bersaing satu sama lain, bersama-sama memanfaatkan kekuatan ilmu pengetahuan dan retorika agama untuk mendukung usahanya, yang digambarkan oleh seorang misionaris pada masa belakangan sebagai "mengenalkan peradaban ke tengah-tengah jutaan orang".[23]

MENCETAK ULANG PENGETAHUAN KRISTEN

Untuk sebagian orang, kekuasaan peralihan Inggris lebih dari sekadar menyurvei wilayah yang baru saja dimenangkan untuk meningkatkan reputasi pribadi mereka. Di antara pasukan ekspedisi, terdapat mereka yang memandang Nusantara sebagai lapangan misi potensial, terlepas dari berbagai sejarah kegagalan mereka di kawasan ini. Yang mereka miliki dan tidak dimiliki para pendatang terdahulu adalah alat cetak yang mudah dibawa-bawa. Bagi mereka, ini sama penting dengan meriam bagi serdadu pelindung mereka.

Tentu saja karya-karya tercetak mudah dikenal. Bagian-bagian Injil Matius karya Ruyl dikirimkan dari Enkhuizen awal 1629, diikuti salinan-salinan Perjanjian Baru-nya yang kemudian diperbaiki oleh Heurnius pada 1650-an. VOC mengawasi penerbitan teks-teks keagamaan sejak 1659 seiring usaha menjaga hubungannya yang ambigu dengan gereja-gereja reformasi. Adalah kekuasaan peralihan Inggris dan penemuan litografi yang memungkinkan ledakan aktivitas cetak di kawasan ini. Tak lama setelah kedatangan para agen Masyarakat Misionaris London, kegiatan percetakan dimulai; di Malaka pada 1817, Negeri-Negeri Selat dan Batavia pada 1822, dan Padang pada 1834.[24] Inggris sekali lagi diikuti oleh Belanda melalui pendirian Masyarakat Injil Belanda pada 1814, yang bekerja untuk memastikan kitab suci tersedia baik dalam aksara Jawi maupun Latin. Proyek pertama adalah pengerjaan ulang Injil Leijdecker, yang dicetak pada 1820.[25]

Media ini menjanjikan, tetapi para misionaris mengakui bahwa kendala budaya utama masih harus diatasi. Pada Juli 1828 W.H. Medhurst (1796–1857) melaporkan dari Singapura mengenai berbagai kesulitan serta jalan keluar yang mungkin:

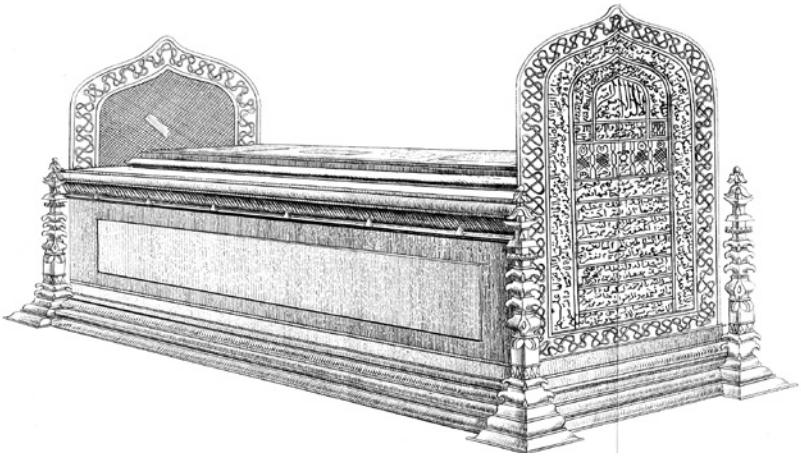
> Orang-orang Melayu hanya punya sedikit, atau sama sekali tidak punya, buku cetakan. Ketika diberi buku yang dibuat dengan huruf cetak, mereka menganggapnya sama sekali berbeda dan begitu asing tampilannya. Mereka cenderung menolaknya berdasarkan alasan tersebut. Pribumi di sini telah terbiasa membaca buku dengan titik-titik, yang sulit untuk diletakkan pada setiap kata menggunakan huruf cetak. Semua ini mudah diperbaiki dalam percetakan litografis: buku-buku yang dicetak menggunakan cara ini, memiliki penampilan manuskrip. Dengan sebuah inskripsi Mohammedan di bagian awal, terbitan kita mendapatkan penerimaan semudah terbitan mereka sendiri.[26]

Dibutuhkan lebih dari sekadar inskripsi "Mohammedan" di bagian awal. Pengoperasian mesin-mesin cetak baru bergantung kepada para penerjemah lokal, yang mengambil lebih banyak hal dari juragan mereka daripada sekadar pengetahuan mengenai teologi Kristen. Contoh paling terkenal adalah Munsyi Abdullah, yang membantu Leyden di Penang, Raffles, Medhurst, dan misionaris-misionaris lainnya di Singapura. Dengan bekerja bersama orang-orang ini selama dua dekade, Munsyi Abdullah mendapat pemahaman mengenai percetakan tipografis. Kenangan tentang kebakaran di kapal Fame mendorongnya memilih jalan pelestarian sastra dan sejarah Melayu pada 1840-an, menciptakan preseden baik bagi Kemas Azhari di Palembang maupun Husayn al-Habsyi di Surabaya.[27]

Bukan berarti para pastor tidak mendapatkan pengikut baru atau bahwa mereka tidak memiliki pemahaman mengenai agama orang-orang yang hendak mereka terima. Bahasa Arab berada di luar jangkauan pengetahuan kebanyakan misionaris. Terdapat bukti kuat bahwa di Batavia setidaknya mereka mendapatkan bantuan aktif pemeluk baru yang memiliki cukup pengetahuan mengenai bahasa tersebut. Teks yang relevan adalah sebuah salinan tulisan tangan dari *Hikayat Maryam wa-'Isa*. Diselesaikan pada 1826, teks ini memuat banyak kutipan Injil dalam bahasa Arab dengan penjelasan bahasa Melayu. Dengan demikian, ini berjalan jauh melampaui inskripsi di awal ala Medhurst. Teks tersebut meniru karya tafsir tradisional yang penuh oleh penjelasan mengenai kitab suci. Pernyataan keimanan dirumuskan ulang sehingga bercorak mistis, "Saya bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah dan bahwa Yesus adalah ruh Allah."[28]

Sekali lagi, konsep-konsep semacam itu sama sekali tidak baru. Kita bisa mengingat bahwa ketika dipenjara di Aceh, Frederick de Houtman membangun pembelaannya terhadap agama Kristen berdasarkan penyebutan Al-Quran terhadap Yesus sebagai ruh Allah, juga diketahui bahwa Isaac St. Martin memiliki salinan Mazmur dalam bahasa Arab.[29] Tetapi, teks-teks semacam itu sekarang dicetak dalam jumlah besar, seperti serangkaian himne yang disusun oleh seorang pendeta Baptis yang aktif di Jawa, William Robinson (1784–1853).[30] Meski begitu, bentuk adalah satu hal dan isi

adalah hal lain. Itulah kunci persoalannya, persoalan yang akan menjangkiti pemahaman kolonial mengenai periode cikal bakal dalam sejarah Islam di Asia Tenggara. Ketakutan pun kini naik pentas.



Gambar 5. Makam Malik Ibrahim, dari Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 156–57.

PARA PENDETA PERANG

> Setelah itu dia menarik jamnya dari saku dan berkata kepada para pendeta, "Jika menghargai nyawa, Anda tidak akan buang-buang waktu dengan obrolan basa-basi."[31] (Le Bron de Vexela kepada para pengikut Kiai Mojo, November 1828)

Belanda dan Inggris sama-sama mengandaikan bahwa lawan mereka didukung oleh sekelompok pendeta, sama seperti para pendeta mereka sendiri. Di Bengkulu, para pelopor tren terbaru dari Mekah segera dipanggil (secara meremehkan) kaum "Padri", yang merupakan pengolahan-ulang lama atas istilah Iberia untuk "pendeta". Inggris sudah menggunakan istilah ini di India. Demikian pula Belanda telah merujuk sang mediator pseudo-Utsmani dari 1753–54 sebagai "Padre Grande". Dengan mudah istilah ini juga diadopsi oleh orang-orang Indonesia yang sinis. Pada 1850-an para misionaris di Jawa Barat disebut *padri* oleh orang-orang Sunda yang curiga. Ahmad Rifa'i pun menyerang muslim yang bersekutu dengan Belanda dengan sebutan serupa.[32]

Orang Eropa memandang para haji dan imam sebagai pendeta-pendeta yang susah dihadapi. Di sisi lain, orang Eropa juga tak segan menyematkan pujian kepada mereka. Kolonel Nahuijs dan Raffles sama-sama memandang kaum "Padre" sebagai para aktivis saleh yang berusaha "memperbaiki moral bangsa Melayu yang benar-benar merosot dan sangat bertentangan dengan ajaran-ajaran Mohammedan atau Islam". Keduanya bahkan mencurigai (barangkali karena penamaan mereka) bahwa semula mereka adalah

"sekelompok orang Melayu Kristen".[33] Raffles telah menulis kepada Marsden pada 1820 bahwa kaum Padri "menyerupai kaum Wahabee dari padang pasir" dan telah membuktikan diri sebagai "paling kasar dan sewenang-wenang", meskipun pemerintahan mereka tampaknya "diperhitungkan untuk melaksanakan reformasi dan perbaikan". Walaupun begitu, Raffles mengaku kepada sepupunya yang seorang klerikus bahwa dia jauh lebih suka melihat ratusan misionaris Kristen diutus ke dataran-dataran tinggi ketimbang orang-orang dengan "Koran di satu tangan, dan pedang di tangan yang lain", yang membawa "pengaruh merusak sang nabi palsu dari Mekah".[34]

Sumatra Barat didera kekerasan selama sekitar sembilan belas tahun sebelum campur tangan pertama Belanda ketika para Tuanku dari berbagai kubu mengampanyekan penghancuran arena sabung ayam yang dihias dengan mewah serta balairung tradisional yang merupakan kebanggaan banyak desa lawan-lawan mereka. Dengan kembali berkuasa, Belanda memantapkan diri di Padang dan mulai menghadapi kaum Padri pada 1821. Serangan pertama ini ditunda ketika mereka menyadari bahwa Inggris tidak akan mendukung. Sebuah perjanjian pun ditandatangani dengan para Tuanku di Bonjol dan Alahan Panjang pada Maret 1824.[35] Ketika berbagai peristiwa tidak menguntungkan Belanda untuk sementara waktu di Jawa, sebuah perjanjian damai yang lebih luas disepakati pada November 1825. Pada masa kelembaman inilah Belanda meminta Syekh Jalal al-Din dari Samiang untuk menyiapkan ringkasannya mengenai sejarah perang di kalangan orang-orang yang dengan santun dirujuknya sebagai "Paderi".[36] Namun, penyebutan ini tak lebih dari sekadar rujukan sambil lalu untuk memungkasi apa yang disebutnya "perang agama", yang dilancarkan para Tuanku terhadap pihak Adat kerajaan sebelum berubah menjadi pertarungan di antara mereka sendiri.[37]

Pada waktu Jalal al-Din, yang dikira Belanda sebagai putra Tuanku Nan Tua, menulis laporannya, perang internal sudah hampir usai. Terhentinya perdagangan independen ke utara oleh penarikan diri Inggris (dan kerja sama mereka dengan Belanda), terdapat penurunan yang sepadan dalam semangat keagamaan yang ditopang oleh pertanian Padri. Ini tidak berlaku di perbentengan Bonjol, tempat sang Tuan akan membuka kembali konflik pada 1830-an setelah berdamai dengan faksi Adat. Dia akhirnya dikalahkan pada 1837.

Bukanlah ironi kecil bahwa salah satu orang Jawa yang dikirim untuk memerangi kaum Padri memiliki gelar mentereng "Ali Basa" yang termakan hasutan untuk membelot dari Diponegoro pada Oktober 1829. Sudah dinyatakan bahwa dengan kekalahan Diponegoro, "bukan hanya orang Jawa, melainkan setelah itu juga para penguasa kolonial Eropa, yang peduli mengenai seperti apa atau akan menjadi seperti apa kaum Muslim Jawa".[38] Hal yang sama (dan barangkali lebih lagi) bisa dikatakan untuk Sumatra,

yang (kini) Komisioner Jenderal van Sevenhoven bahkan membuat seruan langsung kepada orang-orang Dataran Tinggi Padang pada 1833, menyatakan mereka sebagai sesama monoteis yang telah disesatkan oleh sebagian guru mereka.[39] Bagaimanapun, meskipun negara kolonial mungkin memiliki pikiran yang samar-samar untuk mengubah atau mengarahkan kembali pendidikan orang-orang Jawa dan Sumatra, tapi belum cukup peduli untuk menyebarkan informasi yang dimilikinya mengenai sistem pendidikan yang ada. Mengumpulkan informasi tampak seperti hal yang lebih baik untuk dilakukan ketimbang membagikannya. Barangkali penjelasan mengenai hal ini berada pada kenyataan bahwa para pakar kolonial benar-benar kewalahan menghadapi limpahan informasi. Mencoba memahami tumpukan bahan yang baru saja ditambahkan ke perpustakaan mereka setelah begitu banyak penaklukan merupakan tugas yang menciutkan nyali.

MEMBUAT PEMAHAMAN KRISTEN TERHADAP PERPUSTAKAAN-PERPUSTAKAAN RAMPASAN

Belanda dan Inggris menikmati bagian mereka masing-masing dari kemenangan militer. Namun, terlepas dari harapan yang kuat dan doa-doa yang dicetak, pengkristenan orang-orang Muslim lokal sangatlah jarang. Bahkan, "orang-orang kafir" di kawasan ini pun tidak berminat. (Dan, peruntungan orang-orang Amerika tidak lebih baik. Setelah tujuh tahun beroperasi, misi Amerika di Singapura hanya bisa mengkristenkan lima orang Tionghoa sehingga ditutup pada 1843.) Seiring berlalunya waktu, makin banyak pejabat yang barangkali sampai pada simpulan yang sama: muslim pribumi itu keras kepala, setia kepada ulama-ulama pelawat yang aktif di kalangan mereka. Seperti sudah kita lihat, para pelawat semacam itu (dan para pemudik Jawi yang jumlahnya kian banyak) memiliki pengaruh yang makin menguat terhadap istana-istana di Nusantara. Ini bisa dilihat dari contoh teks-teks dari beberapa perpustakaan istana yang dirampas sebagai barang pampasan perang, dari Selangor (1784), Yogyakarta (1812), Bone (1814), dan Palembang, oleh Inggris pada 1812, dan kemudian diambil kembali oleh Belanda pada 1821.[40] Namun, koleksi-koleksi ini ditambah teks-teks non-istana, seperti panduan Sufi yang dirampas saat kejatuhan Bonjol, gagal membuat sebagian orang Eropa yakin terhadap komitmen kaum Muslim Asia Tenggara terhadap agama mereka. Raffles hanya mengambil beberapa syair dan teks berbahasa Jawa milik Sultan Badr al-Din dari Palembang. Dia meninggalkan sejumlah besar koleksi berbahasa Arab dan Melayu. Teks-teks ini juga diabaikan oleh van Sevenhoven dalam perlakuannya terhadap istana tersebut, yang dianggapnya tidak punya kesamaan apa pun dengan komunitas Arab yang bermukim di sana.[41]

Raffles dan van Sevenhoven memang bersikap lebih meremehkan, sementara John Crawfurd (1783–1868) beranggapan bahwa orang-orang Melayu dikenal sebagai muslim "teladan" tetapi toleran. Crawfurd menyebut orang-orang Jawa sebagai "yang paling longgar dalam prinsip dan praktik mereka", karena "sedikitnya hubungan mereka dengan kaum Mohamedan asing".[42] Namun, seberapa banyak yang benar-benar dia ketahui mengenai hubungan semacam itu patut diragukan karena hubungan demikian kerap terjadi di luar Nusantara, di luar ruang lingkup pengetahuan orang-orang Eropa. Bagaimanapun, bukti yang ada di hadapan mereka menunjukkan sebuah pembaruan pendekatan berbasis teks terhadap Islam. Barangkali hal ini paling jelas didemonstrasikan oleh koleksi rampasan yang paling menarik, yakni koleksi dari Banten, yang kesultanannya dihapus oleh Raffles pada 1813. Isinya baru akan digambarkan pada 1833–35 oleh B. Schaap.

Schaap, yang belakangan bertugas sebagai Asisten Sekretaris Gubernemen di Batavia, kebetulan adalah anggota komite kamus Belanda dan pemilik *Hikayat Maryam wa-'Isa*. Kebetulan tersebut memberi kita satu lagi contoh bagaimana minat terhadap linguistik dan penyebaran agama Kristen tumpang tindih di tingkat dinas. Namun, sekali lagi, para pengkaji Islam hanya bisa kecewa dengan definisi singkat Schaap, yang menunjukkan terbatasnya minat (atau mungkin sekadar terbatasnya waktu) bagi perincian-perincian yang lebih halus mengenai pengetahuan Islam. Dia menggolongkan sebagian koleksi Banten sebagai berkaitan dengan "bahasa", "kewajiban-kewajiban", dan "agama" (pada satu contoh "lagu-lagu keagamaan atau zikir-zikir"). Namun, jelas bahwa banyak dari karya yang dihadapinya itu adalah karya-karya Sufi tingkat lanjut berbahasa Arab. Barangkali ini menjelaskan mengapa gambaran pertama mengenai koleksi Masyarakat Batavia, yang dibuat oleh pengelolanya, R. Friederich (1817–75), berkaitan dengan materi berbahasa Arab. Seperti akan kita lihat, prioritas ini sesuai dengan kewajiban pelajar di pusat pendidikan Delft.

DARI BATAVIA DAN SURAKARTA KE BREDA, DELFT, DAN LEIDEN

Belanda di bawah pimpinan Willem II (berkuasa 1813–40) mengarahkan berbagai usaha untuk membekali para pejabat kolonial dengan pengetahuan bahasa Melayu dan Jawa. Jika VOC dahulu mengirimkan para pejabat beserta keluarga dan percaya bahwa mereka akan mendapatkan posisi yang kuat dan mempelajari bahasa apa pun yang mereka butuhkan ketika mendarat, negara baru ini pada akhirnya akan memerlukan generasi lelaki muda dan lajang yang diharapkan mampu menggunakan salah satu bahasa utama Nusantara sebelum memulai kerja resmi mereka.

Setidaknya begitulah rencananya. Di antara pelopor yang kita sebut Indonesianis adalah P.P. Roorda van Eijsinga (1796–1856). Dia dikirim ke

Jawa sebagai seorang serdadu pada 1819 dan terlibat dalam pengajaran bahasa Melayu di Batavia, tempat dia juga menyusun sebuah gramatika bahasa itu. Sementara bagi rekannya yang ahli Jawa, A.D. Cornets de Groot (1804–29) yang tak berumur panjang, Melayu tidak mesti merupakan bahasa pilihan bagi mereka yang mulai bertugas di Hindia. Sekolah formal pertama untuk para pejabat, yang meniru College of Fort William di Kolkata dan mendapat dorongan dari pemberontakan Diponegoro, didirikan di Surakarta pada 1832 di bawah bimbingan seorang Jerman J.F.C. Gericke (1799–1857), yang sudah dipekerjakan di Hindia oleh Masyarakat Injil Belanda.[43]

Setelah sebuah permulaan yang ambisius, Gericke meninggalkan panggung dan digantikan oleh penerjemah keturunan campuran Eropa-Asia untuk Keraton Solo, C.F. Winter (1799–1859). Catatan-catatan Winter mewarnai tata bahasa yang muncul belakangan karya Taco Roorda (1801–79). Sekolah ini harus bekerja keras akibat ketatnya anggaran dan terbatasnya minat pemerintah sebelum akhirnya ditutup pada 1843 dan digantikan sekolah pelatihan dinas metropolitan yang didirikan di Delft pada 1842.

Sebagian orang berpandangan bahwa, setelah berbagai perang untuk menegaskan dan memperluas kendali Belanda atas Hindia, upaya-upaya semacam itu terlalu sedikit dan terlambat. Namun, Delft bukanlah tempat pelatihan pertama di Belanda. Sudah ada pemikiran untuk mendirikan sebuah sekolah khusus di Leiden, dan Roorda van Eijsinga sudah direkrut ke Akademi Militer di Breda pada Oktober 1836, tempat dia mulai menggarap panduan mengenai Hindia yang berjilid-jilid, tapi hanya enam halaman yang berkaitan dengan praktik Islam di Jawa.[44]

Sejarawan Belanda Cees Fasseur pernah bercanda bahwa rekrutmen Roorda van Eijsinga adalah sebuah contoh Mars (dewa perang Romawi—Penerj.) yang mengalahkan Minerva (dewi kebijaksanaan Romawi—Penerj.).[45] Namun, Mars tidak terlayani dengan baik oleh sang veteran dan dia pun segera dibarengi oleh seorang muda, P.J. Veth (1814–95), yang karya utamanya menunjukkan saling hubungan antara iman keagamaan, orientalisme, dan kadang utilitarianisme kolonial yang tidak menyenangkan. Berangkat dari kecenderungan untuk mengambil karier klerikal yang dinyatakannya secara terbuka, Veth memanfaatkan tawaran Roorda van Eijsinga pada 1838 untuk bekerja sebagai guru bahasa Inggris dan Melayu (meskipun tidak pernah ke Hindia).

Walaupun tidak pernah bepergian ke Timur, Veth pasti tahu perlunya mendemonstrasikan pengetahuan mengenai bahasa Arab dan Islam. Ini dicapai dengan menghasilkan edisi teks *Lubb allubab* (*Inti Segala Inti*) karya al-Suyuti yang diberi pengantar dengan pernyataan bahwa bangsa Melayu tidak memiliki kesusastraan sebelum mereka mengadopsi Islam.[46] Veth tinggal di Breda selama tiga tahun sebelum pindah untuk mengajar di Atheneum yang

nahas di Franeker. Dengan Atheneum yang hampir ditutup dan penunjukan Taco Roorda di Delft, Veth pindah ke Atheneum Amsterdam pada 1843, tempat dia menyampaikan orasi pembukaannya mengenai "Pentingnya Praktik Islamologi dan Sejarahnya untuk para Teolog Kristen".[47]

Veth tetap merupakan semacam perkecualian (yang terang-terangan) di Amsterdam ketika pekerjaan sebenarnya untuk melatih para pejabat yang akan dikirim ke Hindia dimulai di Delft pada 1842. Di sana orang-orang muda dibekali untuk ditempatkan di berbagai pertambangan, perkebunan, dan kantor klerikal. Sementara Institut Jawa berfokus pada kesusastraan Jawa sebagai alat utama pejabat modern, di Delft bidang ini menjadi pelajaran penunjang bagi pelajaran-pelajaran yang lebih praktis seperti mineralogi, agronomi, dan bacaan fragmentaris mengenai hukum Romawi dan juga hukum Islam yang berbahasa Arab dan Melayu.

Pada 1844 salah seorang anggota baru staf Delft, Albert Meursinge (1812–50), yang mempertahankan tesis di Leiden mengenai *Tabaqat al-mufassirin* (*Generasi-Generasi para Mufasir*) karya al-Suyuti, menghasilkan buku pandangan mengenai hukum Islam yang dimaksudkan untuk digunakan oleh para pejabat Eropa dan orang-orang pribumi "yang maju". Pada hakikatnya buku itu adalah sebuah edisi dari karya 'Abd al-Ra'uf, *Mir'at al-tullab*, berasal dari manuskrip Leiden yang dibawa dari Gorontalo, Sulawesi. Penekanan demikian disamai di Breda. Setahun kemudian, J.J. de Hollander (1817–86), yang menggantikan Roorda van Eijsinga pada 1843, menghasilkan panduannya sendiri mengenai bahasa dan kesusastraan Melayu, yang disusuli daftar rujukan karya-karya Melayu pada 1856. Dia juga menerbitkan serangkaian bunga rampai, yang menyertakan *Hikayat Jalal al-Din* berdasarkan edisi terpisah yang dihasilkan oleh Meursinge pada 1847.[48]

Meski demikian, bahasa Melayu tetap dipandang rendah. Edisi *Hikayat Jalal al-Din* oleh de Hollander memuat banyak koreksi yang keliru, semisal ketika kata berbahasa Arab untuk "zakat" (*zakat*) yang sudah ditulis dengan benar dipelintir menjadi mirip "rukuk" (*rak'at*).[49] Asumsinya, orang-orang Melayu tidak akrab dengan bahasa Arab seperti yang dipelajari di Akademi Belanda dan bahasa Melayu sama sekali tidak sesuai untuk menangani konsep-konsep yang rumit. Jan Pijnappel Gzn. (1822–1901), yang direkrut ke Delft pada 1850, memandang bahasa Melayu sebagai bahasa yang sederhana untuk pikiran yang sederhana pula. Namun, dia menawarkan sebuah gramatika asal-asalan bagi bahasa tersebut untuk mahasiswa tahun kedua dan ketiga karena bahasa Melayu "Tinggi" dimasukkan dalam kurikulum mereka.[50]

Mengingat para pejabat Belanda akan mengambil putusan terhadap rakyat Muslim, timbul keprihatinan yang nyata mengenai pengajaran hukum Islam. Ini terlihat dalam penerjemahan *Tuhfat al-muhtaj* (*Anugerah untuk Orang yang Membutuhkan*) karya al-Haytami ke dalam bahasa Jawa, yang

diterbitkan pada 1853.[51] Kali ini editor yang dimaksud adalah Salomon Keijzer, yang tiba di Delft setelah kematian dini Meursinge pada 1850. Panduan Keijzer didasarkan pada beberapa teks yang disimpan di Belanda dan Inggris. Teks-teks tersebut meliputi versi Banten yang dimiliki Taco Roorda, serta versi yang bersumber dari makalah-makalah mantan Gubernur Pesisir Timur Laut Jawa. Kumpulan makalah itu diwasiatkan Nicolaus Engelhard (1761–1831 atau 1750–1832) untuk Institut Kerajaan Bidang Linguistik dan Antropologi Hindia Belanda (KITLV) yang baru didirikan.[52] Setelah kematian dini Keijzer, Taco Roorda mengubah judul panduan tersebut menjadi *Sebuah Buku Pegangan Hukum Mohammedan Berbahasa Jawa*.[53]

Buku panduan ini tetap digunakan di kalangan pejabat di Jawa selama empat dekade berikutnya, bersama panduan Keijzer lain yang dihasilkan pada 1853 dengan meniru upaya Prancis di Aljazair. Dalam karyanya, *Handboek voor het Mohammedaansch regt* (*Buku Pegangan Hukum Mohammedan*), Keijzer memberikan argumen yang eksplisit bahwa hukum Islam "murni"—yang dijelaskan dalam terjemahannya atas *Tanbih fi l-fiqh* (*Pengingat Fikih*) karya Ibrahim b. 'Ali al-Firuzabadi (w. 1083)—harus dipelajari sebelum melihat "penyimpangan-penyimpangan" apa pun yang muncul dalam berbagai hukum lokal di Hindia Belanda.[54] Barangkali karya terbaik untuk memahami pemikiran Keijzer atau ketakutannya seputar Islam di Hindia, bisa ditemukan dalam sebuah koleksi esai yang diterbitkan pada 1860. Di situ dia mengemukakan pengetahuannya mengenai hukum Islam secara umum, terutama menyangkut kumpulan teks berbahasa Jawa dan Melayu yang dikopi di Batavia.

Keijzer menegaskan bahwa orang-orang Hindia sama muslimnya seperti bangsa-bangsa lain. Pembacaan teks-teks Islam dan pemahaman mengenai haji penting untuk menghadapi orang-orang Hindia ini. Setelah Perang 1857 di India, disusul pembantaian Jeddah pada 1858, kajian Keijzer mengajukan sebuah tanda tanya besar pada akademi serta kepentingan kolonial yang diembannya secara eksplisit.[55] Pada inti pertanyaan ini terdapat tuduhan tentang kurangnya pengetahuan mengenai Mekah dan bagaimana persisnya pengaruh kota itu digunakan. Sebagaimana dia tuliskan:

> [D]i mana pun buku-buku [hukum] diringkas, diedit, dan diterjemahkan demi kepentingan umum, Islam akan menuntut rangsangan baru agar darah bergerak cepat di seluruh pembuluhnya. Rangsangan semacam itu akan ditemukan dalam perjalanan haji ke Mekah, yang dari sana daya-hidup dikirimkan ke negeri-negeri timur yang paling jauh. Dalam arti, Tanah Suci bukan sekadar tempat kelahiran Islam, melainkan juga dipelihara. Alih-alih, melalui perjalanan haji, Mekah menjadi landasan ajaran Mohammed disebarkan dan dibesarkan untuk hampir semua negeri Mohammedan. Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa sejauh berkenaan dengan Kepulauan Hindia, patutlah kita seharusnya mengukur apa arti penting haji bagi wilayah kita.[56]

Dalam diskusi selanjutnya, Keijzer mengikuti sebuah peziarahan teoretis ke Jeddah sebelum berusaha merekonstruksi sisa perjalanan tersebut dari karya-karya yurisprudensi yang sangat dia kenal, memberikan terjemahan dari doa-doa wajib yang diucapkan pada setiap tahapan ritual. Namun, Keijzer tahu bahwa tuduhannya harus bersandar pada orang seperti halnya pada pengetahuan mengenai teks. Oleh karena itu, dia mengajukan alasan bagi pembuatan sesuatu yang mirip sebuah gereja muslim, dia percaya bahwa menggunakan gelar yang sangat Arab mengasingkan orang dari identitas "nasional" mereka. Keijzer memang bukan penyokong ibadah haji, mendukung aturan pas 1858 yang keras sebagai usaha mengendalikan fanatisme Mekah. Dia memandang Islam sebagai agama yang meninggalkan "kegelapannya" terhadap orang-orang, dan para haji sebagai klerus yang ditugasi memenuhi peti-peti perang.

Terlepas dari sikap fanatiknya, Keijzer tetaplah profetik. Dalam sejarah Mekah-nya, dia menggambarkan sketsa pergulatan tripartit antara berbagai kelompok kepentingan klan-klan pendukung Syarif, pemerintah Utsmani, dan gerakan Ibn 'Abd al-Wahhab. Dia juga memprediksi jika kaum Syarif atau Wahhabiyyah yang berhasil unggul, guncangan susulannya pasti akan terasa di "Hindia kita". Namun, yang barangkali lebih mengejutkan bagi pembaca modern adalah posisi yang diambil oleh Keijzer dalam kaitannya dengan faksi-faksi ini. Di satu sisi, dia tidak punya apa pun selain rasa jijik terhadap orang-orang Turki yang "menyimpang" dan kaum Syarif yang dikukuhkan oleh Muhammad 'Ali "sang pengkhianat". Di sisi lain, dia mengungkapkan persetujuan terhadap Ibn 'Abd al-Wahhab. Menurutnya, al-Wahhab adalah seorang terpelajar yang membawa orang lebih memahami Tuhan dan memberantas banyak "praktik yang tidak manusiawi", mengubah Kota Dir'iyya menjadi "Jenewa-nya Mohammedanisme Protestan". Dia juga bertanya-tanya apakah ada sesuatu dalam pandangan umum bahwa kaum Padri Sumatra terinspirasi oleh gerakan ini.[57]

Keijzer bukanlah satu-satunya Orientalis yang memiliki pandangan semacam ini. Cendekiawan Prancis, Garcin de Tassy (1794–1878) menyesal harus sampai pada simpulan yang sama pada 1830-an.[58] Meski demikian, G.K. Niemann (1823–1905), Subdirektur Lembaga Pelatihan Masyarakat Injil Belanda di Rotterdam, menerbitkan sebuah panduan mengenai Islam yang kontennya mengulangi banyak hal yang telah disampaikan Keijzer. Niemann melakukannya dengan pembahasan yang kurang tegas mengenai kaum Wahhabi sebagai pembaharu. Dia juga mengajukan keraguan mengenai "kisah umum" tentang kaum Padri berada di bawah pengaruh Wahhabi, dengan menegaskan bahwa asal usul mereka jauh lebih kabur.[59]

Bagaimanapun, semua ini menjadi tidak berarti pada 1860-an ketika baik gerakan Wahhabi maupun Padri benar-benar lumpuh, Keijzer mendesak

Belanda untuk meniru Inggris mendirikan konsuler di Hijaz untuk mengetahui bagaimana sebenarnya "para pendeta" yang mengenakan pakaian "orang-orang Arab pemenang" di Jawa bisa hidup dengan dibiayai oleh sisa populasi. Meskipun menyesali ketidaktahuan dan ketidakmampuan begitu banyak cendekiawan Belanda terdahulu yang mengamati Islam di Nusantara, dua tahun kemudian Keijzer menerbitkan ulang *magnum opus* Valentijn dengan sedikit atau tanpa komentar editorial.[60]

Beragam sekolah pelatihan bukanlah satu-satunya situs di metropolis yang berkepentingan terhadap Hindia Belanda yang berkembang. Pada 1851 KITLV didirikan di Delft. Sejak 1853 KITLV menerbitkan jurnalnya sendiri, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (*BKI*). Meskipun terbitan berkala ini merupakan corong pertama yang sejalan dengan Delft dan rezim konservatif yang bertanggung jawab atas kelangsungan Tanam Paksa, tawaran akademiknya mengenai Islam sama sekali tidak berbeda dari muatan yang diklaim lebih liberal dalam *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië* (*TNI*) yang didirikan di Batavia oleh W.R. van Hoëvell; atau terbitan yang saat itu masih bergengsi, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* (*TBG*), tempat dia juga memiliki pengaruh.

Pernah dinyatakan bahwa produk pendidikan Delft di tangan para guru seperti Roorda dan Keijzer, yang sama-sama tidak punya pengalaman langsung mengenai Hindia dan kepedulian apa pun terhadap jangkauan pengetahuan di bawah kesusastraan Jawa "tinggi" serta hukum Arab "murni", umumnya merupakan lulusan yang tidak banyak dibekali pengetahuan praktis mengenai lapangan tugasnya pada masa depan. Kesiapan para lulusan itu untuk menggunakan bahasa Jawa dan Melayu dalam percakapan sehari-hari dengan orang-orang Indonesia kira-kira sama seperti kesiapan untuk menggunakan bahasa Arab ketika melaksanakan haji. Delft tentu saja punya pencela, baik di dalam negeri maupun di Hindia. Akademi selalu mendapatkan ancaman penutupan seiring berlalunya dekade demi dekade. Pada akhirnya, ada juga gerai-gerai pesaing yang melatih siswa untuk menghadapi ujian dinas Hindia.

Pada 1864 rezim Liberal baru memindahkan KITLV ke Den Haag dan menurunkan Delft menjadi sekolah persiapan serta mendirikan Institut Negeri untuk melatih para pejabat Hindia di Leiden. Keduanya hidup berdampingan, tetapi bukan di dalam. Universitas yang keramat dan baru menawarkan kuliah Bahasa-Bahasa Indonesia pada 1871. Koleksi perpustakaannya dibangun di sekitar manuskrip-manuskrip yang dikumpulkan oleh Cornets de Groot.

Komite yang mengemukakan alasan bagi pendirian institut di Leiden meliputi Roorda dan cendekiawan terkenal, Veth, yang kemudian menjadi stafnya. Namun, kemampuan mengajar Veth dan keterampilan linguistiknya yang setengah-setengah tidak selalu dihargai oleh para tokoh Leiden. Sang Arabis yang tengah naik daun, Reinhardt Dozy (1820–83), mengkritik orasi

Veth mengenai pendidikan Islam yang disampaikan di Franeker. Tak gentar, Veth tetap bertahan. Dengan sejumlah artikel di *De Gids*, dia berhasil muncul sebagai ensiklopedis utama mengenai Hindia. Selain itu, Veth adalah anggota pendiri KITLV, meski dia pindah untuk mendirikan Masyarakat Hindia (IG) yang lebih liberal pada 1854. Dia juga berada di belakang publikasi berbagai laporan para pejabat Hindia, seperti laporan Ridder de Stuers mengenai Sumatra serta terjemahan van Höevell atas teks Jalal al-Din. Dalam pengantarnya, Veth bahkan tampaknya adalah orang pertama yang menjabarkan spekulasi Raffles pada 1822 mengenai kesamaan Wahhabi-Padri.[61]

Veth dikenal karena menerbitkan berbagai kontribusi dari beberapa orang yang mendapatkan pendidikan dari tokoh-tokoh Delft seperti Roorda dan sang pakar Melayu, Pijnappel. Keduanya bergabung dengan Veth di Leiden. Keijzer yang ragu-ragu ditinggalkan dan menjadi direktur di Delft di bawah perlindungan dewan kota, menggantikan Roorda yang digaji terlalu besar. Meskipun pendekatannya diklaim humanis, hanya sedikit yang terbukti bersemangat mengikuti kuliah-kuliah Veth mengenai Islam dan etnografi Hindia, atau kelas-kelas bahasa Melayu oleh Pijnappel yang meremehkan.

Akan tetapi, terlepas dari persaingan antarkota tersebut, perbedaan akademis antara staf masing-masing lembaga tidak terlalu mendalam. Bisa dikatakan bahwa, dalam kaitannya dengan Islam, terdapat sejenis konsensus metropolitan yang terentang dari akademi hingga sekolah-sekolah pelatihan. Misalnya, pada 1863 Dozy menghasilkan monograf pertama dari sebuah serial mengenai "agama-agama utama" yang dalam banyak hal sepakat dengan Keijzer dan Niemann. Karya ini bahkan menggunakan plat-plat Keijzer, sesekali dengan penyesuaian (seperti ketika gambar kepala seorang jemaah haji "Jawa" yang sudah tidak menarik digantikan gambar kepala haji "Arab" yang bahkan lebih tak menarik).[62] Dengan kehalusan yang sedikit lebih baik dia memanfaatkan apa yang telah dikatakan Veth mengenai Hindia pada 1840-an. Dengan demikian, para Sufi pada masa mereka digambarkan sebagai penipu bejat dan orang-orang Wahhabi sebagai para pembaharu berprinsip yang barangkali bahkan telah memengaruhi kaum Padri. Meskipun Dozy dengan senang hati menjiplak catatan Veth mengenai istilah "Padri", seperti Niemann dia lebih berhati-hati dalam menyamakan gerakan tersebut dengan perjuangan Wahhabi.[63]

SIMPULAN

Bab kita ini dibuka dengan kisah persaingan antara kekuatan lama dan kekuatan yang baru muncul, yang bertarung di seluruh Asia Tenggara setelah keruntuhan VOC. Namun, pergeseran hegemoni dan pengaruh itu sama sekali tidak sederhana karena banyak sultan setempat mencoba

memanfaatkan perubahan dalam pengawasan untuk melepaskan diri dari perjanjian-perjanjian lama. Dalam berbagai perang dan penjarahan yang terjadi kemudian, Belanda mendapati diri mereka membutuhkan para pejabat yang mampu mengelola orang-orang Muslim yang secara lebih resmi berada dalam kekuasan imperial mereka. Untuk tujuan ini, harta karun berupa teks-teks rampasan yang sebelumnya diabaikan menjadi landasan bagi buku-buku panduan pelatihan yang digunakan para guru yang kebanyakan belum pernah ke Hindia, dan yang kecenderungan alamiahnya mungkin bertentangan dengan bahan-bahan yang tersedia dari Timur Tengah.

Sebagaimana akan kita lihat, berbagai pandangan metropolitan mengenai apa itu Islam juga dimiliki oleh para aktivis tertentu di Jawa. Namun, titik tempat mereka berada berbeda, dan sering secara mendalam, adalah pengakuan bahwa apa yang ditemukan di pulau itu pertama-tama merupakan Islam yang sebenarnya. Namun, meski akademi-akademi di Belanda berbeda dalam watak politik, mereka memiliki tujuan yang sama: menghasilkan para pegawai yang kompeten untuk usaha kolonial. Hasil dari Leiden mengecewakan maka upaya ini sangat membutuhkan permulaan baru yang diperoleh pada 1867. Permulaan itu muncul dalam bentuk sekolah pelatihan yang lain, yaitu "seksi-B" dari Gimnasium Willem III, yang dibuka di Batavia pada 1860. Sekolah ini meniru kurikulum Delft, tetapi menghapus keharusan mengirimkan putra banyak pegawai Hindia yang dilahirkan di tanah asing menuju pengalaman yang tak menentu di metropolis. Bagaimanapun, masa depan terbentang di hadapan mereka di Hindia Belanda yang terus berkembang (tetapi sayangnya tetap muslim). ■

ENAM

MENCARI GEREJA PENYEIMBANG

1837–1889

> Siang dan malam kami dimintai apa pun yang mereka lihat di sekitar kami; ketika sadar tidak berhasil—karena tidaklah mungkin memenuhi permintaan para pelamar yang tak tahu malu semacam itu—mereka mulai meminta buku, yang dijanjikan untuk mereka ketika kami kembali ke kapal. Kami memberi tahu mereka bahwa tidak ada hikayat atau syair yang bagus untuk diberikan, tak ada apa-apa selain Injil dan Kitab Perjanjian. "Baiklah," kata mereka, "berikan kepada kami."[1] (G. Tradescant Lay, Brunei, 1837)

Sementara negara mendirikan sekolah-sekolah pelatihannya untuk para calon pejabat kolonial, penulisan catatan perjalanan dan pengumpulan buku oleh para pendeta-ilmuwan terus berlanjut. Kebencian para pendeta-ilmuwan terhadap Islam terlalu kentara, bahkan ketika mereka menyampaikan sesuatu yang baru. Ini bisa diketahui dari laporan-laporan orang Amerika James T. Dickinson (1806–?) dan rekan Inggrisnya, sang Naturalis G. Tradescant Lay (sekitar 1805–45), yang bepergian bersama dari Malaka ke Sulawesi, Magindanao, dan Borneo pada 1837.[2] Kedua lelaki ini memetakan berbagai peluang bagi Kristenisasi pada masa depan dan kemungkinan membagikan propaganda cetakan dalam bahasa Melayu dan Makassar. Risalah-risalah mereka tampaknya diterima dengan baik oleh orang-orang Brunei yang saat itu masih merdeka, meski hanya sebagai pengganti "hikayat" yang tampaknya sangat mereka inginkan. Selera baca mereka pastinya menjengkelkan bagi Lay dan Dickinson, yang juga tersinggung oleh cara Belanda menghalangi aktivitas misi di mana pun mereka berkuasa. Lay bahkan menyebutkan bahwa sementara "sang Pangeran Kegelapan" sudah lama menguasai Borneo, "orang-orang Belanda-lah" yang "belakangan ini menjamin kekuasaan tunggal atasnya menjadi milik sang Pangeran untuk selamanya".[3]

Akan tetapi, kadang-kadang, kedua misionaris tersebut dikejutkan oleh keterbukaan umat Muslim Nusantara. Kepala "pendeta" Brunei—yang pernah bermukim di Mekah selama 25 tahun—mengaku berhubungan baik dengan

salah satu ordo mereka di Singapura, dan telah mengizinkan akses setempat bagi Injil berbahasa Melayu, yang oleh Lay dan Dickinson secara keliru dibayangkan sebagai hal terlarang bagi orang-orang Muslim yang taat.[4] Mereka menyaksikan *dzikr* bersama di istana Sultan Brunei 'Umar 'Ali Sayf al-Din II (berkuasa 1829–52), tetapi tampaknya mereka tak bisa memahami arti pentingnya. Lay yang jelas bersikap bermusuhan menggambarkannya sebagai berikut:

> Pada Kamis petang ... anggota keluarga berkumpul, duduk dalam sebuah lingkaran dengan buku dan lampu di tengah-tengah. Mereka melantunkan beberapa syair dan masing-masing menabuh rebana kecil sebagai pengiring. Hiburan paduan suara ini menghabiskan waktu antara dua hingga tiga jam dan kerap terlihat sikap agak bermain-main, seolah-olah para penampil berusaha keras membawakan keseluruhannya sebisa mungkin sebagai senda gurau yang hebat .... Ketika bagian ini selesai, mereka beralih ke semacam modus minor dengan karakter yang menjemukan bersiap untuk penutupan saat semuanya berdiri dan mengulang-ulang kredo agama Mahommedan dalam tiga kata. Pengulangan ini serentak dan diucapkan dengan sikap membungkuk dalam-dalam. Pertama dengan nada seorang makhluk rasional, tetapi semakin khidmat semakin mirip nada binatang hingga menyerupai seruan tiba-tiba yang merupakan campuran antara gonggongan dan gerengan sekawanan babi ketika mereka tiba-tiba terbangun dari tidur. Gerakan kepala seirama kegaduhan itu terkesan menjadi sangat konyol. Perbuatan gila ini terus berlangsung sampai semua kelelahan. Namun, begitu terampilnya mereka melakukan hal ini. Meskipun melalui tahapan yang panjang, mereka tetap penuh semangat. Padahal kami berharap melihat kepala mereka terkulai.[5]

Sementara itu, Dickinson menuturkan episode tersebut sebagai berikut:

> Pada waktu petang, yang merupakan malam suci mereka ... kami mendapat kesempatan menyaksikan *sambayang* (ibadah) mereka. Ini dimulai di beranda sang Sultan sekitar pukul 21.00, dengan nyanyian diiringi rebana. Musiknya adalah yang terbaik yang pernah saya dengar di kalangan pribumi di Timur. Setelah satu atau dua jam nyanyian yang agak monoton, mereka menjadi lebih bersemangat dan memulai nyanyian yang sangat khas. Mereka membungkuk pada saat bersamaan dengan cara yang sama khasnya, tetap seiring dengan nada. Nyanyian sesekali berubah dan demikian pula gerakan tubuh. Kegembiraan semakin menjadi hingga mereka kelelahan karena nyanyian dan gerakan membungkuk ini. Seorang pangeran muda yang ikut ambil bagian mengatakan bahwa ini membuat kepalanya pusing. Ada dua pendeta yang hadir dan pada sebagian waktu mengapit sang Sultan. Ketika ditanya apa makna semua ini, mereka menjawab, "Memuji Tuhan Allah." Bahasa yang digunakan adalah Arab. Nama Mohammed sesekali bisa dikenali. Ibadah ini, jika bisa disebut ibadah, berlanjut hingga tengah malam.[6]

Meski sulit untuk mengetahui mode *dzikr* apa tepatnya yang dipraktikkan di Brunei, beberapa studi mengenai berbagai gambar hiasan Al-Quran dan

segel Melayu pada abad kesembilan belas menunjukkan kemungkinan yang kuat bahwa sebuah kaitan telah terbentuk antara sekelompok elite dalam komunitas dan para guru serta para juru tulis yang berasal dari Dagestan. Para guru tersebut sudah dikenal karena popularitas mereka di Mekah dan karena afiliasi mereka yang berlangsung lama dengan tarekat-tarekat dari keluarga Naqsyabandi.[7] Namun, pada saat yang sama kita harus mengingat orang-orang dari berbagai kalangan bepergian ke dan dari Mekah. Istana tidak selalu bisa mengendalikan persebaran pengetahuan yang idealnya eksklusif semacam itu. Meski demikian, kita bisa mengatakan dengan pasti bahwa Sultan Brunei adalah seorang praktisi *dzikr* dari tarekat tertentu pada 1837.

Sekitar tiga tahun kemudian (menurut Spenser St. John [1825–1910], yang merupakan Konsul Inggris di Brunei sejak 1856 hingga 1858 [dan bukan sahabat kalangan misionaris]), kembalinya Haji Muhammad dari Mekah menimbulkan perpecahan yang memisahkan istana dan para haji pendukungnya dari masyarakat luas. Perselisihan ini memanas hingga dekade berikutnya, melebihi usia para pencetusnya. Pada pengujung 1850-an utusan-utusan yang saling bersaing dikirim ke Mekah, entah untuk mengukuhkan atau menyangkal filsafat tertentu Haji Muhammad (bahwa Tuhan tidak bisa diberi sebuah kepribadian). Para pendukung Haji Muhammad di wilayah pedesaan membangun masjid-masjid di luar batas sesuatu yang oleh Konsul Inggris dianggap sebagai "ortodoksi" yang direstui istana.[8]

Laporan sang Konsul tidak memungkinkan kita memutuskan apakah Haji Muhammad mewakili masuknya sebuah tarekat (atau subtarekat) pesaing, sebagaimana yang mungkin terjadi dengan Agama Dul di Madiun. Meski begitu, tampaknya ini sesuai dengan pola umum pertengahan abad kesembilan belas yang memperlihatkan para raja pribumi kehilangan sisa-sisa terakhir monopoli mereka atas praktik mistik yang berorientasi Mekah ketika bangsa Eropa berkuasa atas mereka. Hal lain yang menunjuk ke arah ini adalah bahwa kedua faksi di Brunei berdebat mengenai awal dan akhir bulan Ramadan, yang menggemakan perdebatan serupa di Sumatra dan Banten. Di sana orang-orang Naqsyabandi yang pada akhirnya berorientasi cetak dan pro-Utsmani lebih menyukai tanggal yang dihasilkan melalui perhitungan. Keyakinan ini berseberangan dengan orang-orang Syattari setempat yang memercayai hasil pengamatan tradisional dan oleh karena itu memberikan kesan bahwa mereka adalah pengikut Imam Hanafi.[9]

ISLAM MASA LALU SEBAGAI ISLAM YANG AMAN

Campuran kebencian dan kebingungan mengenai praktik-praktik Islam juga jelas terlihat dalam sebuah laporan perjalanan yang ditulis oleh Direktur Masyarakat Injil Hindia, Wolter Robert van Hoëvell (1812–79). Van

Hoëvell, keponakan kaya mantan Gubernur Jenderal van der Capellen, tiba untuk melayani jemaah Batavia-nya pada 1837. Sepuluh tahun kemudian, pada 1847, dia menghabiskan dua bulan menjelajahi Jawa, Madura, dan Bali. Gambarannya, yang mendapat ancaman sensor di Batavia, diterbitkan di Amsterdam oleh Veth, yang bergabung dalam dewan Masyarakat Injil Belanda pada 1843. Van Hoëvell menganggap Veth sebagai rekan yang sempurna untuk berbagi ambisi dakwah. Tak diragukan lagi dia sepakat dengan isi artikel panjang Veth pada 1845 mengenai "Mohammad dan Koran", yang meringkaskan pengaruh Islam terhadap dan, secara implisit, ancamannya terhadap koloni. Mereka juga berbagi pandangan tak realistis, yang diungkapkan oleh van Hoëvell dalam *Nederland en Bali*-nya pada 1846 bahwa orang-orang Indonesia bisa jadi masih terbukti menerima Kristenisasi.[10]

Van Hoëvell memberi tahu para pembacanya pada 1849 bahwa perjalanannya dirancang "untuk mengumpulkan harta karun pengetahuan kebahasaan dan sains" dan untuk mempelajari kehidupan sehari-hari orang Jawa, Madura, dan Bali.[11] Namun, meski dia benar-benar mengumpulkan observasi yang kaya (berikut manuskrip yang ganjil) di antara kunjungan-kunjungan parokial, banyak hal yang dilihatnya dia bandingkan yang dibacanya dalam *Oud en Nieuw Oost-Indiën* karya Valentijn dan *History of Java* karya Raffles. Oleh karena itu, dia tidak sekadar dibuat agak bingung oleh tontonan aneh berupa "pertunjukan *kedeboes*" yang dia saksikan di Cianjur, yang tidak disebutkan oleh kedua pendahulunya. Sebenarnya, itu adalah ritual *debus* tarekat Rifa'i, yang pernah dipraktikkan di istana Banten.[12] Namun, bagi van Hoëvell ritual itu hanyalah sarana para "pendeta" yang culas untuk memengaruhi orang-orang:

> Di atas alas, duduk lima puluh atau enam puluh orang dalam dua baris, termasuk anak-anak lelaki usia dua belas hingga enam belas tahun, masing-masing memegang rebana. Di ujung barisan, tergantung selembar kain linen merah berbentuk persegi bertuliskan kalimat berbahasa Arab dengan warna putih tentang puja-puji kepada Tuhan, Mohammed, para Malaikat, dan para Wali Islam. Di sini kami sertakan salinannya untuk mereka yang berminat menafsirkan omong kosong itu. Di belakang kain itu, duduk seorang pendeta yang sudah pergi ke Mekah melaksanakan haji (*hhadji*) [*sic*]. Di depannya tergelar sehelai linen putih berisi beberapa benda yang disebut *soelthan*, jarum penusuk dari besi, ada yang panjangnya satu kaki dan ada yang lebih panjang atau lebih pendek. Satu ujung jarum itu tajam dan sebuah kepala yang lebar dari kayu tersambung dengan rantai besi di ujung yang lain. Selain benda itu, ada sepasang batu bulat berat, berdiameter sekitar satu kaki dan beberapa benda lain di hadapan sang pendeta. Di pangkuan pendeta terdapat bantal dan di atasnya terbuka sebuah manuskrip, yang dia baca dengan nada kaum Mohammedan pada umumnya. Di akhir setiap baris, semua orang dalam lingkaran mengulangi kata terakhir, dengan pekikan yang memekakkan disertai entakan rebana dan

> seruan "Amin! Amin!" Pada saat itu, perasaan makin menghebat. Setelah berlangsung sekitar satu jam, semangat mencapai puncaknya. Salah seorang dari kelompok itu berdiri dan, sambil menari, mendekati gantungan, berlutut di depan barang-barang tadi. Secara aneh dia mengguncang-guncang tubuh bagian atas dan kepalanya, kemudian memegang erat-erat jarum penusuk besi yang diulurkan sang pendeta ....

Dari sini si anak muda itu, dan semua orang setelahnya, menikam-nikam tubuh dan wajah mereka dengan jarum penusuk, tetapi tubuh mereka tidak terluka. Untuk sang pendeta yang ragu ini hanya berarti satu hal:

> Saya mengatakannya sekali lagi, tipuan pendeta. Bahwa semua yang membawakan doa-doa untuk Nabi, dan pada upacara ini, untuk Sjech 'Abdoe'l-Kadier Djilani, dengan cara demikian rupa bisa membuat diri mereka kebal! Karena, sang pendeta memastikan bahwa tak ada satu orang pun terluka oleh jarum-jarum penusuk itu ... kalaupun ada maka itu merupakan tanda keyakinan yang tidak cukup atau doa yang lemah. Anda akan melihat bahwa perayaan semacam ini sangat informatif. [Anda punya] ... para pemimpin Kabupaten-Kabupaten Preanger yang kaya raya, memiliki banyak kekayaan, dan menduduki tingkat peradaban yang lebih tinggi dibandingkan bagian-bagian Jawa yang lain; Anda pun sudah bertemu dengan para pendeta sebagai penipu-penipu licik yang berusaha mempertahankan pengaruh mereka dengan membangkitkan serta menghidupkan takhayul di kalangan penduduk. Anda akan mengeluh bahwa orang-orang telah terjerumus dalam kebodohan yang menyedihkan. Jika Anda mengedarkan pandangan ke seluruh negeri ini, dan juga mengikuti situasi di sana, Anda akan sampai pada simpulan yang sama.[13]

Jelaslah bahwa hal ini, semua hal ini, di luar batas kesabaran van Hoëvell. Informasi yang diberikan van Hoëvell di luar batas pengetahuan Veth karena dalam beberapa catatan pinggir pada manuskrip van Hoëvell, Veth tidak bisa memahami beberapa nama pada kain gantung yang diduganya tidak jelas dan menyebutnya "ocehan" tak berarti.[14]

Sebagai perbandingan, Veth lebih dari sekadar bahagia merampungkan sebuah analisis mengenai epigraf yang dibuat dengan terampil pada sebuah makam wali seperti makam Malik Ibrahim, yang membuat van Hoëvell terkesan. Sang penulis yang pendeta-ilmuwan membaca ini sebagai bukti kelahiran Islam yang damai, yang meletakkan landasan bagi agama yang sangat "lunak" yang dia yakini terlihat di Jawa.[15] Bahkan, van Hoëvell benar-benar teperdaya oleh sikap salah seorang penjaga makam Sunan Giri yang saat itu sudah bobrok. Sebagaimana yang ia kenang:

> Dia memperlakukan kami dengan sangat baik, memberi tahu apa yang dia ketahui. *Missighit* dan *langgar*, yang berdiri dekat makam, pondok tempat makam, makam itu sendiri, peti besi, keris, dokumen—semuanya harus

> dijalani, dialami, dan dicoba. Ketika kami berpisah, dia mencium tangan saya, si guru-Kristen yang dia kenal sebagai *toean pandito*, dengan sangat tulus. Dasar orang Jawa fanatik![16]

Rasa terkejut yang agak kuat terlihat dalam kasus terjemahan van Hoëvell atas sebuah riwayat hidup singkat mengenai pendidikan Islam penguasa Sumenep yang mengagumi Eropa, Adipati Natakusuma II (berkuasa 1825–54). Van Hoëvell menyampaikan sebuah daftar berisi berbagai karya yang telah dikuasai sang Sultan, demikian Batavia menyebutnya karena kesetiaannya dalam Perang Jawa, pada masa mudanya. Topik-topiknya terentang dari ilmu bahasa dan tafsir hingga yurisprudensi, astronomi, dan puisi. Veth hanya bisa mengajukan beberapa dugaan mengenai judul-judulnya berdasarkan kamus dari abad ketujuh belas karya seorang Utsmani, Katib Celebi (1609–57) dan *Encyklopädische Uebersicht der Wissenschaften* karya J. von Hammer-Purgstall dari 1804, yang sangat banyak mengutip dari situ. Jika tidak, dia sekadar menunjukkan nomor halaman bidang-bidang pengetahuan yang diskemakan oleh orang Austria itu.[17]

Van Hoëvell dan Veth lebih terkesan pada pengakuan sang Sultan bahwa dirinya adalah informan utama Raffles mengenai bahasa Arab, kesusastraan Jawa, dan zaman kuno.[18] Selain itu, dia adalah kontributor rutin untuk *TNI* (yang didirikan van Hoëvell pada 1838) yang diakui oleh Institut Kerajaan Belanda.[19] Sultan memang tuan rumah yang paling menyenangkan bagi van Hoëvell. Yang van Hoëvell sesalkan, meski memiliki Injil sang Sultan tidak menyukai isinya. Pada satu kesempatan ketika topik Islam dan Kristen mengemuka, sang Sultan menyatakan, "Oh, Tuanku, saya memahami keduanya sebagai jalan berbeda, jika kita menjalaninya dengan hormat dan patut, menuju tujuan yang sama."[20]

Tak diragukan lagi jalan Islam adalah jalan yang jarang dilalui dalam buku van Hoëvell—berbeda, misalnya, dari jalan pertanian lokal, arkeologi, arsitektur, dan di atas semua itu, dengan persoalan populasi yang masih-harus-dikristenisasi. Dalam kaitannya dengan yang disebut terakhir, pendeta Batavia ini merasa ada dua musuh utama selain kelesuan orang-orang Muslim yang tidak-begitu-fanatik: rezim yang suka mencari-cari kesalahan di Batavia dan ancaman diam-diam orang-orang Katolik dalam negeri yang, seperti Relandus sebelum dirinya, dianggapnya lebih mirip pemeluk Islam ketimbang Kristen.[21] Oleh karena itu, sebagian besar dari yang van Hoëvell tawarkan di sela-sela observasi dan pelayanannya berbentuk keluh kesah yang ditujukan terhadap tanah airnya, agar "yang tersisa dari penaklukan dan kekuasaanmu atas negeri-negeri ini bukan sekadar reruntuhan dan puing-puing, sesuatu yang lebih baik ketimbang bayangan samar-samar dari kesenimanan dan kepengrajinan!"[22]

Pada tilikan pertama, mungkin tak banyak yang berbagi keprihatinan van Hoëvell, seperti halnya sedikit yang berbagi keprihatinan Relandus pada 1705. Masyarakat Seni dan Ilmu Pengetahuan Batavia, yang juga dipimpin van Hoëvell sejak 1845, nyaris tidak memiliki kedudukan yang baik sejauh berkaitan dengan koleksi buku-buku Islam. Atau, setidaknya inilah kesan sang penerjemah Injil setengah hati, H. Neubronner van der Tuuk (1824–94), yang tiba untuk melakukan kerja persiapan pada 1849 setelah sebagian dari sumber-sumber terbaiknya dikirimkan untuk disalin sebagai bahan-bahan untuk Akademi di Delft.[23] Bagaimanapun, informasi bocor ke luar. Pada dua tahun pertamanya, *TNI* menampilkan berbagai kontribusi mengenai perang Padri dan importasi "fanatisme" Mekah. Van Hoëvell juga menerjemahkan *Hikayat Jalal al-Din* edisi Meursinge untuk Jenderal De Stuers.[24] Namun, meski van Hoëvell cukup bahagia menampilkan artikel-artikel mengenai kehidupan Muhammad, kesusastraan Arab, dan makam-makam suci, berbagai kontribusinya sebenarnya merupakan alasan untuk menyatakan bahwa, berkebalikan dengan orang-orang Sumatra, orang-orang Jawa nyaris tidak mengenal Nabi mereka.[25] Van Hoëvell juga bersemangat mengutip pengamatan para pendukung seperti Ketua Raad van Indië, van Sevenhoven, yang pada 1839 telah menggambarkan pesantren Lengkong, dekat Cirebon, sebagai kumpulan pondok bambu berbau busuk yang penuh murid setengah kelaparan dan tak bersemangat.[26]

> Dan, apa yang didapat oleh anak-anak muda malang ini dengan begitu banyak pengorbanan? Apakah pikiran mereka menjadi maju dan beradab ke derajat, sepadan dengan kerusakan tubuh mereka? Jawabannya tidak memuaskan. Pertama, di *pendoppo* mereka diajari membaca dan menulis secara yang agak mekanis ... mereka bersama-sama mendengungkan teks yang dipilih untuk pelajaran. Terdengar seperti lengkingan dan lolongan bagi orang yang belum tahu; tetapi para Pendeta atau *Santri*, yang sesekali mondar-mandir di antara mereka, segera tahu siapa yang melafalkan pelajaran secara keliru. Para murid nyaris tidak memahami apa pun yang mereka baca; sesekali sang *Hadji* menjelaskan maknanya, dengan itu mereka memperoleh sedikit pemahaman, tetapi itu sangatlah tidak sempurna, tidak memadai, dan tidak terperinci.[27]

Tahun-tahun setelah itu, potongan-potongan lainnya mulai tersingkap, yang terbukti sama-sama tidak sempurna, tidak memadai, dan tidak terperinci. Pada 1844 ada kontribusi ringkas mengenai berbagai tingkatan klerikus di Surakarta, tempat Mounier dan Winter mengklaim bahwa istilah *perdikan* merujuk pada sebuah tingkatan, bukannya tempat.[28] Tokoh-tokoh seperti Kiai Lengkong biasanya dikubur dalam ringkasan-ringkasan statistik yang lebih besar. Demikianlah yang terjadi terkait dua cendekiawan terkemuka Dataran Tinggi Priangan di Jawa Barat pada 1846, Kiai Nawawi dari Limbangan dan mendiang sejawatnya di Sumedang, Kiai 'Abd al-Jalil. Meski

jumlah murid masing-masing orang ini dicatat, tak ada yang disampaikan mengenai apa yang dipelajari selain "membaca berbagai *kitab* secara mekanis dan mempelajari sejumlah doa". Bagi para pengamat Belanda, doa dianggap frasa yang menjadi sebuah mantra mekanis.[29]

Barangkali contoh terbaik keringkasan kontekstual adalah deret statistik seluruh Jawa yang ditawarkan oleh P. Bleeker selama rentang 1849–50, yang hanya sesekali menampilkan jumlah klerikus per kabupaten. Tampaknya informasi ini kadang dikumpulkan dan kadang tidak. Jikalau ada, isinya dipenuhi data hasil panen dan penduduk, tentu saja dengan rujukan-rujukan perjalanan van Hoëvell pada 1847.[30] Terdapat pula beberapa artikel khusus yang menonjolkan kisah betapa tolerannya orang-orang Jawa. Misalnya, pencantuman laporan sebuah perselisihan di Banten antara pejabat pribumi setempat dan sejumlah "pendeta" yang memulai Ramadan sehari lebih awal. Perselisihan ini diselesaikan oleh residen. Dia menunggu purnama berikutnya untuk menentukan siapa yang benar dan memberi hukuman ringan bagi yang salah, yaitu sehari merenung di masjid.[31]

Secara keseluruhan bisa dikatakan bahwa para pengamat seperti van Sevenhoven, van Hoëvell, dan Bleeker berharap mendapati sebuah lembaga tertentu di dalam Islam yang menyerupai gereja mereka. Jawa harus punya gereja perwakilan yang penuh klerikus yang bisa diganti, dihitung, dan dikategorikan. Oleh karena itu, mereka sangat bersemangat menggali laporan-laporan yang lama terabaikan tentang informasi semacam itu, seperti yang disampaikan oleh Cornets de Groot pada 1823.[32] Sementara itu, para guru yang masih hidup nyaris tidak pernah ditanyai tentang kepercayaan mereka sebenarnya atau kebencian yang diasumsikan mereka miliki terhadap agama Kristen. Andai saja ada keterlibatan lebih mendalam dan lebih hormat ketimbang sekadar kunjungan sehari kepada Kiai Lengkong atau Kiai Nawawi, para pembawa misi ini mungkin akan mendapat lebih banyak informasi. Mereka mungkin memperoleh pemahaman lebih bernuansa mengenai berbagai kategori "*phakir*" yang berbeda. Bahkan, kalau saja mereka menyatakannya, hampir pasti ada koreksi terhadap kesalahpahaman mereka bahwa haji adalah peziarahan ke makam Nabi. Mereka berusaha memahami Islam hanya berdasarkan sumber tekstual yang terbatas dari Belanda, bukannya melalui pengalaman mereka di lapangan.

Pertimbangkan sebuah artikel singkat mengenai hukum waris menurut mazhab Syafi'i yang ditulis pada 1850 oleh ketua baru Raad van Indië, J. van Nes. Artikel yang bersumber dari edisi teks bukan dari seorang guru yang hidupnya dimaksudkan untuk membantu para pejabat Belanda dalam kasus-kasus yang para bupati bawahan mereka tidak memiliki pengetahuan yang memadai mengenai hukum Islam. Asumsi operasionalnya adalah: pengetahuan pribumi mengenai agama memang tidak sempurna.[33]

Bagaimanapun, berdasarkan informasi sesederhana yang bisa mereka kumpulkan dari van Hoëvell (yang dipaksa pindah ke Belanda pada 1849 karena kritiknya terhadap Batavia), para misionaris yang jauh lebih optimistik ketimbang van der Tuuk menjadi aktif, baik dalam mengajak sasaran kristenisasi maupun dalam menghadapi berbagai tantangan. Seperti sudah ditunjukkan Ricklefs, adalah misionaris Harthoorn dan W. Hoezoo (w. 1896), keduanya aktif di Jawa Timur pada 1850-an, yang kali pertama mengamati kecenderungan baru di kalangan Muslim yang menyebut diri "orang-orang putihan" dan melabeli sejawat mereka yang diyakini kurang religius sebagai "orang-orang abangan". Laporan panjang mereka, yang direproduksi dalam jurnal-jurnal seperti *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* (*MNZG*), termasuk di antara sumber-sumber terpublikasi paling berharga untuk melacak perubahan sosial di Jawa pada abad kesembilan belas, meski kedua pengarangnya jelas terpenjara oleh para informan elite mereka. Harthoorn yang tak mengerti, khawatir masyarakat Jawa akan dikuasai sejenis "despotisme" Mohammedan puritan, menempatkan "Doel" di pihak kaum santri yang lebih "sadar" sebagai sebuah kelas. Lebih jauh lagi, rekannya Poensen mengklaim bahwa mereka menyamakan Tuhan dengan Muhammad dan berusaha terlahir kembali sebagai pejabat Belanda! Pastinya setiap santri Naqsyabandi harus membuat pembelaan atas praktik mereka. Dalam sebuah dialog yang dikumpulkan Poensen, seorang guru Dul marah atas tuduhan bangsawan bahwa para pengikutnya percaya Nabi merasuki tubuh mereka pada saat *dzikr*.[34]

Para petualang lain yang terikat negara kolonial menjadi tertarik untuk melacak detail-detail kehidupan sehari-hari dan memecahkan teka-teki mengenai apa persisnya yang diajarkan di pesantren-pesantren—walaupun seperti Lay dan Dickinson mungkin mengalami kesulitan melihat yang terpampang di depan mata. Inilah yang terjadi pada 1855 ketika "J.L.V." menerbitkan kontribusinya mengenai "para pendeta dan seminari" Madiun. Sebagaimana kita lihat, J.L.V.—barangkali seorang pejabat yang menggunakan nama inisial untuk menghindari dampak kedinasan karena berhubungan dengan van Hoëvell—tegas menentang anggota rahasia sekte yang dikenalnya sebagai "Doel". Namun, seperti halnya memihak "ortodoksi" lokal melawan kaum sektarian, dia tetap mencemooh kondisi pendidikan di kalangan ortodoks. Dia menyatakan bahwa apa yang ditawarkan di perdikan-perdikan hanyalah "hafalan beberapa bagian Koran dan doa-doa berbahasa Arab, tanpa si siswa mampu memahami satu kata pun. Sang guru pun tak mampu memberi gagasan mengenai arti dan maknanya karena dia sendiri jarang lebih paham daripada si murid". Kemudian, dia melanjutkan:

> Jika kita berpikir bahwa seminari-seminari di Kabupaten Madioen termasuk yang paling terkenal di seluruh pulau; bahwa anak-anak muda datang ke sini

> dari dekat dan jauh untuk mendengarkan pelajaran-pelajaran dari para guru, atau lebih tepatnya, tinggal untuk beberapa lama agar bisa berkata mereka pernah di sini; dan berpikir bahwa lembaga-lembaga ini adalah sumber agama Mohammedan menyebarkan getahnya ke seluruh penduduk; kita bisa membayangkan bahwa orang-orang Jawa adalah kaum Mohammedan yang sangat buruk. Dan, memang demikian. Selain sedikit ritual, semangat Islam hanya memiliki sedikit kekuatan di antara mereka. Ini tak lain hanyalah bentuk [Islam], yang dilengkapi dan dilapisi segala macam tradisi takhayul, sebagian diambil dari Hinduisme, sebagian dari fantasi mereka sendiri.[35]

Sudah cukup tentang ortodoksi. Kita juga bertanya-tanya apa kiranya dalam tulisan J.L.V. yang mungkin tidak disetujui van Hoëvell karena dia berkomentar dalam sebuah catatan kaki bahwa dia tidak mesti sepakat dengan apa yang dikatakan sang penulis mengenai perdikan.[36]

Pemahaman mengenai jenis kajian yang mungkin lebih disukai van Hoëvell muncul dua tahun kemudian. Rekan sesama pendetanya, Jan Brumund (1814–63), menerbitkan penilaian atas keadaan pendidikan masyarakat Jawa. Tulisan itu memenangi hadiah yang ditawarkan oleh Masyarakat untuk Kemajuan Kebaikan Umum di Hindia Belanda. Sama seperti syarat keikutsertaan pada kompetisi 1819, para peserta dituntut untuk melakukan penyelidikan mengenai sifat dasar pendidikan pribumi agar bisa ditingkatkan oleh negara. Brumund menggempur pokok bahasannya dengan semangat tinggi, menjajarkan laporan van Sevenhoven sebelumnya mengenai Lengkong dengan laporannya sendiri mengenai Tegalsari dan Sumenep.[37] Memang, "menggempur" adalah gambaran paling tepat untuk apa yang dia lakukan. Brumund menyimpulkan bahwa langgar-langgar pedesaan pada umumnya tak lain hanyalah pabrik "nuri dan kakaktua" yang mengubah anak-anak menjadi pengemis. Rasa ingin tahunya tentang pesantren yang tengah merosot milik Hasan Besari II dari Tegalsari yang sudah berusia delapan puluhan (aktif 1820–62) hanya memberinya sedikit informasi mengenai karya-karya yang dipelajari di sana.

Kelemahan Brumund sebagai seorang etnolog, paling tidak sebagiannya, pastilah akibat ketidakmampuannya untuk berdialog dengan sang Kiai. Belum lagi sikap ngototnya untuk tetap bersepatu di "tempat suci" sang Kiai![38] Dia terus-menerus mendesak sebagian murid agar menyebut *Sirat al-mustaqim* karya Raniri sebagai buku panduan utama pendidikan mereka. Tuntutan Brumund agar ditunjukkan karya selain Al-Quran membuat mereka mengeluarkan salinan *Taj al-muluk* (*Mahkota para Raja*)-nya Roorda van Eijsinga. Brumund dengan penuh kemenangan menyatakan dirinya merasa amat senang membacakan karya rekan senegaranya kepada khalayak yang terlihat tak percaya.[39]

Karya Brumund dicetak dalam jumlah yang jauh lebih sedikit dibandingkan teks Melayu Roorda van Eijsinga. Walaupun begitu, dia berhasil menggalang dukungan para pendeta di Tanah Air terhadap

pandangannya bahwa umat Muslim Hindia hanyalah muslim permukaan dan para pengemis. Sementara Niemann menjiplak karya Brumund mengenai buruknya kualitas pendidikan pesantren, van Hoëvell yang sebelumnya menjadi corong kaum Liberal di parlemen Belanda beralih ke posisi lebih radikal.[40] Pada awal 1860-an jurnal van Hoëvell berhasil mengejek "mereka yang konon adalah cendekiawan" yang berani menyatakan masyarakat Jawa sebagai "Mohammedan", sementara dia sendiri menyesalkan pendidikan hukum Islam di Delft untuk para pejabat sebagai tindakan membuang-buang energi, konyol, dan perwujudan segala hal yang keliru dalam sistem Belanda.

Tentu saja van Hoëvell mendapat kritikan dari Delft. Keijzer mengkritik keras tulisan-tulisannya mengenai Jawa pada 1859. Keijzer mengulangi sekali lagi argumen bahwa kajian atas hukum Islam "murni" harus mendahului penilaian apa pun terhadap hukum-hukum tradisional lokal seperti "Polinesia".[41] Van Hoëvell yang meradang tentu memikirkan Keijzer yang-tinggal-di-Tanah-Air ketika dia menulis bahwa seorang Delft ketika tiba di Hindia akan mendapati segalanya tidak seperti "berbagai mimpi dan simpulan bikinan guru besar Mohammedan-[nya]". Lagi pula:

> Jika orang-orang Jawa adalah kaum Mohammedan sejati, dan masyarakat Jawa adalah masyarakat Mohammedan yang sebenarnya, harus ada organ yang membuat Islam tetap hidup dalam masyarakat ini, dan harus ada sarana yang membuat semangat Islam hidup dari generasi ke generasi .... Adakah organ semacam itu? Adakah sarana seperti itu? Adakah sekolah-sekolah Mohammedan, tempat anak-anak muda memperoleh pendidikan Islam? Adakah pendeta-pendeta Mohammedan yang membangkitkan semangat Islam dalam diri kaum muda dan menjaganya tetap hidup dalam diri orang-orang dewasa? Memang benar di setiap desa terdapat masjid atau rumah ibadah dan seorang pendeta. Namun, rumah-rumah ibadah itu hanya digunakan pada acara-acara tertentu dan tetap kosong. Dan, para pendeta! Siapa para pendeta?[42]

Para editor mengumumkan bahwa mereka tidak akan menjawab pertanyaan-pertanyaan semacam itu dengan mengutip van Hoëvell, Brumund, atau "para penentang teori-Islam" yang lain. Sebaliknya, artikel van Sevenhoven dari 1839 sekali lagi menyebut-nyebut agar kesuraman, kekotoran, dan kebodohan Lengkong bisa mewakili Islam di Jawa secara keseluruhan. Veth tampaknya mendaur ulang simpulan-simpulan yang sama dalam sebuah artikel dari 1858.[43] Dengan berkuasanya orang-orang Liberal yang disokong Kristen seperti van Hoëvell dan pemindahan sekolah pelatihan negara ke Leiden (dan KITLV ke Den Haag), pokok ini menjadi sangat jelas bagi Keijzer. Mendanai sebuah jabatan yang mengajarkan hukum Islam dianggap tak berguna mengingat Jawa "bukanlah masyarakat Mahommedan yang murni", juga tidak "diatur oleh hukum Mahommedan".[44]

Terlepas dari berbagai penilaian negatif seperti yang ditemukan dalam *TNI*, dan terlepas dari berkuasanya kaum Liberal, laporan-laporan sezaman yang ditulis oleh tokoh-tokoh lain di Hindia memperlihatkan keadaan tengah berubah. Buku-buku selain *Taj al-muluk* beredar. Jumlah serta bentuknya kian meningkat, meski belum sampai ke tangan orang-orang Barat. Pada 1857 Hermann von de Wall (1807–73), orang Jerman yang terakhir ditugaskan menyusun kamus Belanda-Melayu definitif, meminta salinan atau inventaris kepemilikan apa pun atas manuskrip-manuskrip Melayu, Jawa, Sunda, dan Arab dari berbagai residen Hindia.[45] Hasilnya campur aduk.

Pada beberapa kasus, para pejabat (atau bawahan mereka) mengabaikan permintaan von de Wall. Mereka menyangkal keberadaan manuskrip seperti itu atau menjawab tidak punya cukup kontak di kalangan pribumi yang tepat (von de Wall telah menyarankan agar "para pemimpin atau pendeta pribumi" dimintai nasihat dalam hal ini).[46] Di Solo, A.B. Cohen Stuart (1825–76) berpandangan bahwa memadukan faktor-faktor seperti penjagaan rahasia dan kekhawatiran hilangnya manuskrip yang dipinjam untuk disalin, sejak semula tak banyak yang bisa dilakukan. Stuart bahkan menasihati residennya bahwa dia meragukan keberadaan materi-materi berbahasa Melayu, Arab, atau apalagi Sunda di keraton.[47]

Akan tetapi, sebagian dari permintaan von de Wall dipenuhi oleh beberapa karesidenan di Sumatra Barat, Palembang, Jawa Barat, dan Madura. Dia menerima berbagai macam teks yang dikehendaki dalam jumlah cukup besar, mulai buku pengantar al-Sanusi hingga *Ratib* Syekh Samman.[48] Kota pelabuhan Surabaya, yang minoritas Arab-nya menonjol, juga mengirimkan banyak hikayat Melayu salinan koleksi pribadi Syekh 'Ali (al-Habsyi?), yang juga menyediakan delapan belas karya sejarah, fikih, dan ilmu bahasa.[49] Urutan persis teks-teks tersebut dan penggunaan praktisnya barangkali bukan yang pertama dipikirkan von de Wall ketika mulai menggarap kamusnya (satu lagi yang tidak akan pernah terlahir ke dunia). Tidak seperti begitu banyak rekan-rekannya, tampaknya von de Wall terlibat secara aktif dengan informan utamanya, Raja 'Ali Haji dari Riau, dan kemungkinan besar menganggap Islam lebih dari sekadar jubah compang-camping yang dikenakan bangsa yang kehilangan hubungan dengan kesusastraan "asli" mereka. Namun, pandangan demikian tetap mengakar selama beberapa dekade, seperti penilaian tajam Brumund mengenai pesantren, meski ada beberapa orang yang menentangnya secara publik.

Sementara Harthoorn secara singkat membicarakan kurikulum pesantren dalam sebuah laporan internal pada 1857 dan Carel Poensen dengan senang hati mengulangi Brumund dalam laporan lain yang ditulis pada 1863, dua ulasan di *Bataviaasch Zendingsblad* yang baru didirikan menawarkan pengamatan yang relatif berpikiran terbuka mengenai sebuah pesantren di

Jawa Barat dan buku-buku yang digunakan di sana.[50] Kedua ulasan ini ditulis pada 1864 oleh editor muda jurnal tersebut, seorang anak didik Taco Roorda bernama Gerhardus Jan Grashuis (1835–1920). Grashuis adalah mantan murid NZV di Rotterdam dan guru Seminari Gereja Free Scots di Amsterdam. Dia pertama-tama dikirim ke Bandung pada 1863 untuk belajar di bawah asuhan K.F. Holle (1822–96) sebagai persiapan untuk menerjemahkan Injil ke bahasa Sunda dan menunggu izin dari gubernemen untuk memulai kegiatan misi.[51] Setelah menanti dua tahun dan gagal mendapatkan izin, sang misionaris frustrasi dan berlayar ke Belanda pada akhir 1865.

Grashuis melanjutkan mengajar di seminari, tapi tak lama kemudian pergi lagi. Dia mengeluh bahwa usaha-usahanya (seperti terjemahannya atas Injil Lukas) tidak dihargai secara layak oleh atasan.[52] Pada 1868 dia ikut ujian calon pejabat dan diterima menjadi pegawai gubernemen di Jawa. Pada 1873 Grashuis menjabat dosen bahasa Sunda di Institut Negeri Leiden dan pada 1877 dia pindah ke University bersama Veth serta Pijnappel.[53] Selama periode tersebut, Grashuis menerbitkan serangkaian teks mengenai bahasa Sunda dan Melayu dengan mengulangi artikel-artikelnya dari 1864 serta menerjemahkan contoh teks-teks Islam untuk digunakan para calon pejabat.[54]

Dulu, pada 1864 ketika berkunjung kali pertama ke Timur, Grashuis jauh lebih berorientasi teologi. Dia menyatakan sudah lama tertarik pada upaya misionaris di Hindia dan oleh karena itu digelisahkan oleh terbatasnya sumber daya dan informasi yang dimilikinya.[55] Dorongan untuk tulisan pendek pertamanya mengenai Islam adalah ketidakpuasannya dengan informasi yang tersedia mengenai apa yang diajarkan di pesantren-pesantren Jawa. Yang mengejutkannya, setelah memiliki bertahun-tahun pengalaman di Hindia, Belanda tidak bertambah bijak. Keadaannya semakin menjengkelkan karena sekolah pelatihan di Delft lebih berminat menugaskan kajian mengenai bagaimana atau apakah orang-orang Jawa membayar zakat, ketimbang tentang Islam.

Sebagaimana yang dia amati, jawaban lazim terhadap pertanyaan itu tak lebih dari sekadar pengulangan bahwa terdapat jauh lebih banyak sisa-sisa agama kuno pra-Islam ketimbang Islam dan bahwa lembaga-lembaga yang ditujukan untuk menanamkan Islam sebenarnya menawarkan sangat sedikit hal yang mereka anggap "pendidikan". Tentu saja pandangan tersebut tidaklah universal, tetapi bagi mereka yang tidak memiliki pandangan yang sama akan senang menyaksikan berkurangnya jumlah lembaga semacam itu, tempat orang bisa mendapati lebih banyak lawan ketimbang kawan bagi gubernemen Belanda.

Grashuis menyatakan bahwa mencari tahu tentang sekolah-sekolah ini bukanlah tugas yang mudah, terutama karena subjek penyelidikannya cenderung menghindari orang-orang Kristen yang kafir. Namun, pada 1864

dia melakukan usaha pada lembaga semacam itu. Pesantren ini, barangkali berlokasi di Garut, didirikan pada 1857 di bawah kepemimpinan seorang cendekiawan yang sudah belajar di tempat lain di Jawa. Berdasarkan laporan Grashuis, sang guru cukup terbuka dalam menjelaskan agamanya dan metode-metode yang dia gunakan. Oleh karena itu, Grashuis mampu memberikan beberapa koreksi penting mengenai perbedaan antara para guru pesantren dan gagasan kaum cendekiawan dalam Islam, dengan menyamakan perbedaan itu dengan perbedaan antara kalangan pendeta dan anggota perguruan tinggi keagamaan.

Dalam pengantar untuk tulisan keduanya, Grashuis sekali lagi mengeluhkan para misionaris Belanda yang memberikan "jauh terlalu sedikit perhatian pada sifat orang-orang yang berusaha mereka kristenkan".[56] Juga jelas dari komentar-komentar dalam *Soendanesche Bloemlezing*-nya yang terbit belakangan bahwa dirinya pada saat itu mulai menyadari bahwa, terlepas dari ajaran Holle mengenai persoalan ini, orang-orang Sunda memiliki kesusastraan tertulis yang sepenuhnya berlandaskan Islam.[57] Bahkan, Grashuis juga mengakui bahwa, melalui penekanan mereka terhadap literasi, pesantren menawarkan akses pada pendidikan dalam arti yang lebih luas. Oleh karena itu, dia bermaksud membekali para misionaris dan pejabat dengan akses yang lebih baik terhadap peradaban itu melalui analisis pendahuluan atas teks-teks yang telah dilihatnya, mulai dari karya mengenai kesucian ritual dan soal-jawab al-Samarqandi.[58] Grashuis membuktikan bahwa murid mempelajari berapa jumlah nabi, berapa jumlah kitab yang dibawa oleh masing-masing, dan bahwa Muhammad adalah nabi pamungkas dengan membawa pesan terakhir dan hukum terakhir—sebuah pesan yang menurut Grashuis tidak boleh diremehkan. Grashuis juga menjelaskan perincian "pengetahuan agama dan keimanan" dan meringkaskan kandungan buku pengantar lain (*Umm albarahin* karya Sanusi) mengenai sifat-sifat Tuhan, "sebuah topik yang sangat disukai oleh para teolog Mohammedan".[59]

Untuk seorang petugas dengan pikiran yang terfokus pada misi, Grashuis menawarkan penilaian adil yang mengagumkan terhadap sistem pesantren, meski dia masih percaya bahwa terdapat sebuah jurang yang dalam antara Belanda dan rakyat Muslim mereka. Pada 1881 dia menulis:

> Pada suatu kesempatan ada seorang pribumi berkata kepada saya bahwa "Agama Anda dan agama saya berbeda; Tuhan tahu mana yang benar, tapi kita tidak tahu", dan juga "Anda punya nabi, kami juga punya. Namanya mungkin berbeda, tapi pada dasarnya agama kita adalah satu". Ini adalah pandangan seorang Mohammedan liberal, dan kurang representatif dibandingkan yang barangkali dipikirkan orang. Pandangan itu diberikan sebagai usaha untuk tidak mengganggu pihak luar. Para santri mempelajari hal sebaliknya, yang dalam hal ini kita tidak boleh berilusi. Ajaran itu berbunyi, "Mohammed adalah nabi

> terakhir, penutup para nabi, pangeran para nabi." Ajaran mereka adalah satu-satunya kebenaran, satu-satunya jalan yang diridai Tuhan.[60]

Dengan mengesampingkan buku-buku dan juga keyakinannya sendiri, Grashuis tidak bisa tidak berkomentar pada 1864 mengenai proses yang mendasari kian meningkatnya kecintaan publik terhadap Islam yang eksklusif seperti itu:

> Ibadah haji melengkapi kekurangan dalam penyebaran Islam di kalangan suku-suku dan bangsa-bangsa kafir. Sang mualaf lazimnya tidak secara mendalam menceburkan diri dalam agama baru yang dikhotbahkan dan diajarkan. Dia didesak memasukinya oleh para pedagang Arab yang licik. Namun, ibadah haji merupakan ikatan yang mencakup seluruh umat Muslim, dan bahkan orang-orang dari tempat paling terpencil sekalipun berhubungan dengan ordo-ordo suci tempat Islam dilahirkan. Setiap tahun terdapat pengingat dan peringatan bagi orang beriman; setiap tahun orang melihat mereka datang dan pergi, yang telah memberikan banyak hal, dan kadang segalanya, demi agama mereka, dan oleh karena itu mereka pun mendapat penghormatan dan penghargaan yang sepadan. Meskipun tak ada inspirasi dan antusiasme yang terpancar dari Mekah, kota ini tetaplah jantung dunia Mohammedan. Dari Mekah, setiap tahun kehidupan keagamaan yang baru mengalir melalui setiap pembuluh.[61]

Demikianlah Islam mengalir. Akhirnya, para pejabat lain mengikuti jejak Grashuis mencari wawasan lebih mendalam mengenai ajaran sekolah-sekolah keagamaan di wilayah mereka atau setidaknya mengajukan pertanyaan tentang informasi yang kiranya sudah tersedia. Pada 1864 pengawas sekolah J.A. van der Chijs bahkan bisa mengorek-ngorek informasi mengenai pesantren-pesantren Jawa dalam arsip-arsip penyimpanan yang telah berdebu sejak kuesioner 1819 dan 1831.[62] Pihak lain yang tertarik, lulusan baru Delft A.W.P. Verkerk Pistorius (1838–93), berusaha menyurvei karya-karya yang digunakan di *surau-surau* Sumatra Barat untuk *TNI*.[63] Menurutnya, yang diketahui mengenai wilayah kekuasaan Belanda selain Jawa nyaris tidak ada. Verkerk Pistorius membuktikan kekeliruan pernyataan Grashuis bahwa orang-orang Kristen Belanda dan muslim setempat secara inheren tidak mampu saling berkomunikasi. Dia berhasil menjalin hubungan baik dengan seorang cendekiawan setempat, Syekh Muhammad dari Silungkang selama tiga tahun di Sumatra Barat (sekitar 1866–68). Dia bahkan menyatakan bahwa sang syekh sangat bersedia menikmati segelas anggur bersama orang-orang Belanda setempat pada acara-acara pesta.

Verkerk Pistorius juga dibiarkan berkeliaran di antara murid-murid sekolah itu pada pukul berapa pun dan oleh karena itu dia mampu memberikan gambaran yang berharga mengenai sebuah lembaga hidup yang didirikan oleh seorang guru yang telah belajar di Mekah selama satu dekade.

Dia menggambarkan kurikulumnya sebagai fleksibel, dengan penekanan pada pendidikan moral dan pembentukan ikatan personal di antara orang-orang Sumatra yang lazimnya terpecah-pecah oleh kesetiaan pada klan. Menurut Verkerk Pistorius, para pakar pendidikan Belanda yang berusaha membuat perubahan-perubahan yang langgeng dalam masyarakat Hindia sebaiknya mengikuti teladan Syekh Muhammad.[64] Karya Verkerk Pistorius merupakan kemajuan besar dari katalog dugaan-dugaan yang dibuat oleh van Hoëvell dan Veth. Namun, daftar yang dibuatnya untuk teks-teks yang dijelaskan oleh sang syekh tetaplah merupakan perincian bidang-bidang pengetahuan yang didaftar menurut sebutan lokalnya.[65]

Barangkali ketidakmampuan Verkerk Pistorius untuk melangkah lebih dalam adalah karena lebarnya kesenjangan antara teks-teks yang dia lihat dan teks-teks yang diajarkan oleh Delft. Begitu pula, sedikit yang dia pelajari di bawah bimbingan orang-orang seperti Keijzer, yang karyanya tentang ibadah haji dia rujuk, yang dapat membuatnya siap memahami dengan tepat "omong kosong" yang dibicarakan orang tentang haji, apalagi menghubungkan praktik-praktik yang dia saksikan dengan tarekat Naqsyabandiyyah yang tengah berkembang, tempat Syekh Muhammad dari Silungkang tampaknya adalah salah seorang pendukungnya.[66] Namun, dalam hal ini, apa yang didengar telah membuat Verkerk Pistorius salah mengerti. Di satu sisi, dia menulis para murid memberitahunya bahwa *dzikr* bersama yang mereka praktikkan dengan diiringi rebana diperkenalkan oleh orang-orang India di Aceh dan kali pertama digubah oleh pertapa "Baroedah".[67] Namun, di akhir artikelnya, Verkerk Pistorius merujuk pada ajaran-ajaran Baru Tuanku Syekh "Baroelah" dari Tanah Datar, yang sudah kembali dari Mekah dan menyebarkan ajaran-ajaran mazhab "Abu Hanifa". Menurut Verkerk Pistorius, itu bisa dikenali dari praktik *suluk* dan memulai Ramadan sehari lebih awal.[68]

Ini sejalan dengan perdebatan Naqsyabandi-Syattari. Arnold Snackey dengan hormat melaporkan pada 1880-an bahwa para Tuanku "Hanafi" dari Pasir, Silungkang, Kersik, dan Bonjol yang bersekutu dengan Cangking, berkumpul di bawah pimpinan Syekh "Beroelak" di Padang Genting pada 1858.[69] Para pengamat seperti Verkerk Pistorius mungkin tidak memahami makna persis perbedaan-perbedaan antara berbagai ajaran. Namun, dia cukup mengerti bahwa perdebatan mengenai pengamatan bulan berpotensi mengacaukan hubungan administrasi Belanda dengan rakyatnya yang menganut mazhab Syafi'i, mazhab yang diyakini Verkerk Pistorius terkenal dengan "toleransi"-nya dibanding mazhab yuridis resmi Utsmani.[70] "Waspadalah," demikian dia mendorong para pembaca *TNI*, mengingatkan mereka pada perjalanan van Hoëvell dan contoh tak bersahabat Padri terakhir, Tuanku Imam Bonjol, "karena kita berdiri di gunung berapi" dan bara api fanatisme tidak bisa menimbulkan bencana yang lebih besar ketimbang di "Jawa yang membara".[71]

Artikel-artikel Verkerk Pistorius yang agak berbunga-bunga serta seruannya untuk penyelidikan lebih jauh dan kewaspadaan, dikumpulkan dan diterbitkan kembali pada 1871. Namun, tidak ada terobosan signifikan hingga Juni 1883 ketika Poensen—yang sejak lama terbiasa melatih para pejabat di Gimnasium Willem III—mulai mengirimkan surat-surat ke *Soerabaiasche Handelsblad* tentang observasinya selama bertahun-tahun terhadap kehidupan desa. Poensen menegaskan bahwa Belanda tidak perlu melihat ke arah selain halaman belakang mereka sendiri untuk melihat orang-orang sibuk dengan urusan mereka sebagai kaum Muslim. Dia juga mengkritik mendiang penjaga Masyarakat Batavia, Friederich, yang pernah menulis bahwa para haji Jawa "hanya sedikit terinspirasi oleh fanatisme orang-orang Asia Barat", dan tetap menjadi "orang-orang yang tenang dan damai".[72]

Untuk menandingi gambaran ini, Poensen memanfaatkan tulisan-tulisan paling akhir Snouck Hurgronje semasa muda mengenai ciri "internasional" Islam seperti yang dikukuhkan oleh ibadah haji. Poensen juga mengungkapkan pandangan mengenai kebencian umum terhadap "Kapir-sétan" Belanda, yang membodohi diri mereka dengan gagasan naif bahwa semua orang benar-benar puas dengan pendidikan dan pembangunan beberapa masjid, mengikuti jalur yang sangat bercorak Grashuis mengenai apa yang sebenarnya dipikirkan kaum Muslim.

> Memang, kemalasan, sinkretisme, dan sifat baik orang-orang pribumi kita—yang sangat menyusahkan fanatisme Bongso-poetihan—pastinya membantu mengukuhkan kesan ini. Namun, hal ini adalah, dan tetaplah, sebuah kesalahan besar! .... Sebagaimana yang terjadi sehari-hari, persis pada saat seorang Islam berkata kepada seorang Kristen, "Oh, semuanya sama! Allah telah memberi semua orang agama mereka masing-masing (lebih tepatnya *sarèngat*); semua punya *Panoetan* masing-masing; sesungguhnya siapa pun yang mengikuti *parentah-parentah* Allah akan selamat!" Padahal, dalam hatinya dia tambahkan, *Namun, Islām adalah satu-satunya* agama *yang benar, dan* Panoetan-*ku Mohammed adalah nabi terakhir*.[73]

Setelah menyampaikan pembelaan terhadap Jawa versinya, Poensen segera membandingkan kerja para rekan Kristen-nya dengan pihak-pihak lain yang aktif di lapangan. Dia mengaitkan fenomena yang kali pertama teramati pada 1850-an dengan Naqsyabandiyyah (walaupun hanya untuk tujuan retoris).

> Jika seorang *goeroe* atau *kjaï* Arab atau berbicara bahasa Arab memberi tahu beberapa *dzikir* tertentu, atau beberapa praktik keagamaan yang tidak lazim, dia [orang Jawa] menerimanya dengan penuh ketertarikan, dan bahkan akan menghadiri perkumpulan-perkumpulan mereka; seperti perkumpulan tarekat Napsjibendiyah Darwîsj [*sic*]. *Desaman* [orang desa], tidak terlalu tahu

> mengenai detail-detail perbedaan berbagai sekte, menyebut semua ini hanya sebagai "Doel" atau "Pasèq", tetapi dia memperlakukannya secara sangat berbeda dengan "*ngelmoe* baru" orang-orang Kristen, yang tidak memiliki tata krama Arab.[74]

Surat-surat Poensen, yang merupakan versi berimbang dari artikel-artikel terdahulunya yang fanatik di *MNZG*, mencakup berbagai macam pokok persoalan, mulai persoalan-persoalan kalender dan perkawinan hingga ibadah haji dan puasa. Surat-surat itu segera menarik perhatian Veth yang tak kenal lelah, yang menerbitkannya sebagai sebuah monograf pada 1886. Itulah Veth, yang akhirnya direkrut ke Universitas Leiden pada 1877, yang sekarang mendominasi bidang Indologi. Suaranya terdengar nyaring dalam bidang geografi, botani, sejarah, dan etnografi Sumatra dan Jawa. Banyak dari pengetahuan tersebut dikumpulkan dari laporan para pejabat dan misionaris yang telah pensiun atau dari orang-orang yang bagi mereka publikasi merupakan tindakan yang tidak bijak.[75] Veth jugalah yang mengenali rawa-rawa tempat Belanda terperosok di Aceh akibat kegagalan mengumpulkan informasi intelijen yang akurat sebelum 1873. Banyak informasi tentang tanah Sumatra sebenarnya bukan disumbangkan oleh Veth yang bekerja dari belakang meja, melainkan oleh putranya yang pengusaha, Daniël (1850–85). Meski demikian, Veth yang lebih tua tetap lebih terkenal karena tulisan-tulisannya mengenai Jawa, yang menjadi topik presentasi di Pameran Kolonial pada 1883.[76]

Cendekiawan lain yang punya ketertarikan yang besar terhadap Hindia dan hukum di sana adalah seorang mantan tokoh Delftian, A.W.T. Juynboll (1834–87). Dia dipekerjakan di Leiden bersama Veth dan Pijnappel. Pada 1881 dia menerbitkan dua ulasan pendek mengenai buku pengantar al-Samarqandi dengan niat membantu para pejabat kolonial untuk lebih memahami apa yang sudah dipaparkan oleh koleganya, Grashuis, dalam buku-buku teks berbahasa Sunda.[77] Usaha-usaha Juynboll kalah pamor pada 1887 ketika mantan murid Roorda dan Veth, van den Berg, menerbitkan hasil survei mengenai buku-buku berbahasa Arab yang digunakan di pesantren-pesantren Jawa. Ini menandai kemajuan besar untuk bidang riset Hindia karena datang dari salah seorang tokohnya yang terkemuka, van den Berg, cendekiawan utama di Batavia bidang bahasa Arab yang sering dianggap pula bidang Islam.[78] Tak lama kemudian, berbagai peristiwa membuat van den Berg mengarahkan perhatian ke luar pagar skriptorium dengan mempertimbangkan posisi orang-orang Arab dalam masyarakat setempat. Namun, ini adalah sebuah pergeseran yang tidak bisa terjadi sebelum seluruh administrasi kolonial mengalami semacam guncangan. Bahkan, guncangan ini sudah diramalkan oleh Verkerk Pistorius.

GUNUNG API YANG TERTIDUR PUN BANGUN

> Yang Mulia, Nabi kita Muhammad, memberikan perintah ini kepada penguasa Mekah, yang kemudian mengabarkannya kepada kaum Mohammedan di seluruh kota besar dan kecil ... [agar] para penguasa dan *panghoeloe* mengumpulkan para fakir, membacakan untuk mereka perintah surat ini; agar mereka mengumpulkan kerabat mereka, dll., yang tinggal di kota-kota besar dan kecil, desa-desa, dan dusun-dusun—besar dan kecil, muda dan tua, laki-laki dan perempuan—mengajari mereka hadis ini. Pastikan hadis ini ditaati![79]
> (Risalah anonim yang beredar di Sumatra dan Jawa sekitar 1865)

Demikian bunyi bagian sebuah surat, yang konon dikirim dari Mekah pada 1865, yang beredar dari pusat-pusat pesisir Padang, Batavia, dan Semarang. Surat tersebut menyerukan pembaruan komitmen terhadap praktik Islam dan berulang-ulang menyarankan pembacaan sebuah risalah "hadis" tertentu: walaupun sebenarnya risalah itu adalah *Tanbih al-ghafilin* (*Pengingat bagi Orang-Orang yang Lupa*) karya al-Samarqandi, dan bukan salah satu kitab-kitab hadis Nabi yang sahih. Surat semacam itu sudah muncul sebelumnya, dan banyak lagi yang muncul hingga 1880-an. Mereka memunculkan serangan-serangan kecemasan kolonial yang bisa dimengerti. Namun, sang penerjemah, dalam hal ini Poensen, yang menulis pada awal 1888 mengenai sesuatu yang beredar di kalangan putihan 23 tahun silam, bisa jadi merasa bahwa dirinya agak berjarak dari kekhawatiran semacam itu ketika dia bertanya-tanya mengapa risalah-risalah "yang murni bermuatan keagamaan" selalu terlihat memiliki "sebuah makna politis".[80]

Akan tetapi, dahulu pada awal 1880-an, para pejabat sangat khawatir mengingat kenyataan bahwa abad keempat belas kalender Islam akan dimulai pada 1 November 1882 dan bahwa permulaan sebuah abad baru kerap dikaitkan oleh banyak muslim dengan munculnya seorang pembaharu agama. Di Jawa Barat khususnya, sebagian pejabat khawatir terhadap rumor bahwa sebuah rencana rahasia tengah dilaksanakan untuk menghapus mereka dari peta kolonial. Keadaan segera memburuk karena banyak orang Banten mulai curiga bahwa letusan Krakatau pada 1883 dan serangan hama setelahnya adalah sebentuk hukuman Ilahiah atas kelalaian mereka untuk taat beragama. Oleh karena itu, ketika sebuah perlawanan benar-benar meletus di kota kecil Cilegon pada 9 Juli 1888 (artinya, setelah Poensen merampungkan artikelnya mengenai surat "Mekah" dari 1865), para pejabat kolonial dengan perspektif yang sangat tertutup menoleh kembali pada peristiwa-peristiwa ini dan melihat adanya hubungan logis antara semua itu dan dua dekade kedatangan serta keberangkatan "para fakir" dari Mekah. Salah seorang pejabat itu adalah R.A. van Sandick (1855–1933), seorang insinyur kolonial senior yang turut menyaksikan letusan Krakatau. Dia menulis buku geofisika *In het rijk van*

de vulkaan (*Di Kerajaan Gunung Api*) serta buku yang lebih berapi-api dan polemis *Leed en lief uit Bantam* (*Penderitaan dan Cinta dari Banten*). Keduanya mengaitkan berbagai peristiwa itu dengan Mekah.[81]

Memang ada lebih banyak pergerakan orang-orang Muslim Jawa Barat menuju dan dari Mekah sejak akhir 1870-an. Narasi van Sandick mengenai bencana, yang ditulis pada akhir 1880-an, dengan mudah memadukan kisah ini dengan berbagai rumor tentang pembantaian dan letusan dahsyat setelahnya. Para pembawa rencana rahasia Hindia juga terlihat cukup jelas bagi sang Islamolog amatir dan penasihat kehormatan untuk negara kolonial, Holle. Dia mendapat informasi dari Penghulu Garut, Raden Hajji Muhammad Musa. Walaupun dikaitkan dengan para cendekiawan muslim (dia sendiri masuk Islam untuk tujuan perkawinan), tetapi Holle ingin menjauhkan orang-orang Sunda dari apa yang dianggapnya sebagai ketergila-gilaan terhadap Islam. (Holle bahkan hendak menentang penggunaan tulisan Islami, sebagaimana Grashuis ketika dia belajar bersamanya pada 1860-an.) Setelah sebuah perjalanan ke Singapura pada 1873 untuk mengumpulkan informasi mengenai simpati kawasan itu terhadap orang-orang Aceh, Holle menyimpulkan bahwa berbagai tanda menunjuk pada menguatnya arus fanatisme dari Mekah. Oleh karena itu, dia mendesak agar para pejabat yang diangkat pemerintah dicopot jika mereka terbukti terlalu fanatik dalam beragama; entah dengan menunjukkan minat untuk memimpin shalat Jumat, melaksanakan ibadah haji, atau mengoreksi praktik-praktik lokal (misalnya, beberapa pejabat pribumi lebih suka azan dibandingkan memukul beduk untuk memanggil orang-orang beriman ke masjid). Holle bahkan menyarankan penggunaan seragam untuk para haji.

Semua usulan Holle diabaikan. Ketika tersebar isu mengenai rencana rahasia 1881, dia memanfaatkan kontaknya dengan para konsul di Jeddah dan Singapura untuk menghidupkan kembali saran-sarannya terdahulu untuk menekan Islamisme, termasuk pelembagaan seragam resmi untuk para haji, pengawasan ketat orang-orang Arab dan materi-materi cetakan berbahasa Arab. Dia bahkan mengutus seorang mata-mata ke Mekah. Usulan-usulannya sekali lagi tidak digubris, terutama setelah terlacak bahwa sebagian kepanikan bersumber dari korespondensi antara Holle dan para konsul.

Yang juga penting untuk langkah mundur ini adalah saran Penasihat kolonial bidang Hukum Mohammedan, yang oleh para gurunya semula hendak dicalonkan untuk mengisi jabatan guru besar di Leiden. Van den Berg yang mengalami kesulitan keuangan mengejutkan para profesornya dengan memilih ikut ujian pegawai negeri. Setiba di Batavia pada 1870, dia ditunjuk menjadi kerani untuk beberapa waktu di Semarang. Lewat beberapa tahun yang tak menyenangkan dengan Dewan Kehakiman di Batavia, dia pindah ke Departemen Pendidikan dan menduduki jabatan Penasihat bidang Hukum

Mohammedan pada 1879. Pada 1880 dia berkeliling Aceh bersama T.H. der Kinderen yang adalah Sekretaris Raad van Indië. Tugas-tugas semacam itu memungkinkan van den Berg mencurahkan lebih banyak perhatian pada minat utamanya: orang-orang Arab di Hindia dan bahasa mereka. Meski sudah menyelesaikan katalog manuskrip-manuskrip berbahasa Arab karya Friederich pada 1873, dan sebagian dari katalog buku-buku berbahasa Melayu, Jawa, dan berbahasa Arab milik Masyarakat Batavia pada 1877, van den Berg tetaplah pakar Arab yang frustrasi.[82]

Terlepas dari pendidikannya di Leiden, minat kecendekiawanan van den Berg jelas bercita rasa Delft. Dia tetap fokus menerjemahkan karya-karya inti yurisprudensi Suni untuk khalayak pejabat, termasuk *Minhaj altalibin* karya Nawawi.[83] Karena konsentrasi paruh-waktunya adalah pada teks bukan pada orang, van den Berg merasa terkejut pada awal 1880-an. Menjadi jelas dalam berbagai laporan resmi berikutnya bahwa Naqsyabandiyyah sudah lama aktif di Nusantara, berkebalikan dengan pernyataan-pernyataannya yang lalu. Dia pun mulai menggarap artikelnya sendiri yang sudah diperbarui mengenai persoalan ini.[84]

Di permulaan artikel tersebut, van den Berg tidak bersedia menggambarkan bagaimana persisnya dia menjadi sadar akan tarekat Naqsyabandiyyah. Dia mengklaim bahwa penemuan manuskrip-manuskrip belakangan ini, dan bahkan perjalanannya sendiri ke Aceh, telah meyakinkannya bahwa pernyataannya yang terdahulu mengenai tidak adanya tarekat semacam itu di Hindia agak tergesa-gesa. Namun, ini hanyalah pengakuan kesalahan parsial. Menggunakan karya yang sudah klasik mengenai Mesir oleh Edward William Lane (1801–76), yang berhubungan dengan seorang keturunan 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani, van den Berg menyatakan bahwa apa yang *tersisa* dari Naqsyabandiyyah di Aceh hanyalah potongan-potongan *dzikr* yang sekarang ditampilkan semata-mata untuk hiburan publik—seperti dalam bentuk Tarian Sadati, tempat barisan pemuda bergandengan lengan dan menyanyi sementara pemuda lain menari di hadapan mereka.

Seperti Lane dan Dozy sebelumnya, van den Berg menganggap ungkapan Sufisme populer hanya sebagai takhayul. Walaupun telah mendengar berbagai laporan pers samar-samar mengenai kehadiran Naqsyabandi di Padang, dia tampaknya hanya tahu sedikit detail-detailnya. Sementara itu, di Batavia hanya terdapat Qadiriyyah, yang kelihatannya menyerupai Naqsyabandiyyah. Van den Berg percaya bahwa semua tarekat semacam itu hanya diminati oleh orang Arab tertentu (barangkali yang berkasta-rendah). Para (*sayyid*) informan meyakinkan dirinya bahwa pengejaran keuntungan finansial adalah satu-satunya tujuan pertemuan-pertemuan mereka.

Sebaliknya di Buitenzorg, Naqsyabandiyyah berkembang sangat pesat. Para pejabat setempat bahkan memimpin perkumpulan memalukan di masjid

pada suatu malam, dengan segala macam perbuatan dosa terjadi begitu lampu dikecilkan. Wajar jika van den Berg tidak bisa lagi mengabaikan perkara ʻAbd al-Qadir dari Semarang pada 1881 (lihat Bab 3), yang digambarkannya sebagai seorang guru agak polos yang bahkan menghilangkan ijazah yang diberikan Sulayman Afandi dari Mekah. Dia juga mengamati bahwa ʻAbd al-Qadir sempat sukses di kalangan kelas bawah sekitar Yogyakarta dan Kedu sebelum diusir para pejabat keagamaan setempat. Para wakil ʻAbd al-Qadir di Semarang, Kendal, dan Salatiga mengawasi perkumpulan-perkumpulan campuran yang sama dan berpotensi menimbulkan bencana, antara para lelaki dan perempuan dari semua usia.

Saat itulah, Holle yang pada 1882 mendorong Sayyid ʻUtsman menerbitkan risalah-risalah peringatan menentang Naqsyabandiyyah, mendapat dukungan dari mantan lawannya, van den Berg. Keadaan pastinya berbalik. Wajah van den Berg tentu memerah ketika ditunjuki berbagai laporan mengenai Naqsyabandiyyah di Jawa. Sebenarnya banyak dari yang dia katakan sebelumnya telah melewati sejenis saringan resmi. Seperti kisah-kisah lama mengenai *agama dul* atau *santri birai*, berbagai laporan yang dia ulang-ulang tentu saja bias, bahkan hingga titik menuduh kelompok-kelompok pesaing memperturutkan hawa nafsu dengan melakukan kegiatan-seksual yang haram. Namun, kemungkinan bias tidak dipahami oleh van den Berg. Dia memastikan kepada para pembacanya bahwa informannya bisa dipercaya sebagai "seorang tuan yang terhormat" dari Tangerang. Informan ini melaporkan bahwa dalam sebuah pertemuan Naqsyabandi di Serpong, sang guru duduk sejajar dengan sahabat-sahabatnya. Masing-masing memegang kemaluan yang duduk di sebelahnya. "Jika laporan ini benar," van den Berg menyimpulkan, "kita benar-benar melihat betapa agama lingga Polinesia mewujud dalam bentuk Islam masa kini."[85]

Dengan segala pengalamannya, van den Berg terperangkap oleh kawan-kawan bicaranya dari kelompok elite. Juga jelas bahwa dia percaya tidaklah mungkin berbaur sepenuhnya dengan para subjek penyelidikannya. Ketika dia benar-benar berusaha melangkah lebih dalam dengan mengadakan tur kajian Jawa pada 1885 (Holle sedang menulis artikelnya sendiri mengenai Naqsyabandiyyah untuk *TBG*[86]), penilaiannya atas kualitas pendidikan yang disediakan tetap dibentuk oleh pandangan Arab-sentris yang elitis. Hasil utama kerja keras van den Berg sebenarnya adalah sebuah monograf berbahasa Prancis mengenai komunitas-komunitas Arab Hindia Belanda.[87] Dia mencatat bahwa meluasnya kemunculan buku cetak berbahasa Arab yang masuk dari pelabuhan-pelabuhan Jawa tak lebih dari sekadar kenang-kenangan. Tapi, dia akui bahwa buku-buku cetak itu bisa jadi akan menggantikan manuskrip yang disalinnya.[88]

Juga jelas bahwa van den Berg memiliki pandangan yang merendahkan dan pseudo-ʻAlawi terhadap tarekat secara umum. Dia menganggap tarekat

sebagai pengaburan terhadap Islam yang autentik atau bahkan jembatan menuju kekafiran. Dalam hal ini, van den Berg mengklaim bahwa aktivitas begitu banyak orang "Persia, Turki, dan Bengali" dalam berbagai tarekat yang bermarkas di Mekah menyingkirkan para bangsawan Arab yang layak sebagai pemimpin pendidikan Islam di Jawa. Menjelang akhir laporannya mengenai pendidikan pada 1887, van den Berg menyampaikan lebih kurang hal yang sama. Dia menyatakan bahwa bicara tentang Sulayman Afandi dan para sahabatnya, orang-orang Arab Nusantara merasa "tidak seunsur dengan mereka".[89]

Juga tampak bagi Nusantara bahwa orang-orang Arab Nusantara kehilangan kekuasaan yang sah atas beberapa pesantren karena banyak orang Jawa menduduki peran pemimpin dalam pengajaran hukum Islam. Hal ini terjadi karena sebagian orang Arab terkucilkan akibat banyak aktivitas pengajaran berlangsung dalam bahasa Jawa, bukannya Melayu. Bahkan, van den Berg, yang mencatat bahwa Sulayman Afandi cukup cerdik memerintahkan karya-karyanya dicetak dalam bahasa Jawa di Kairo, meremehkan banyak guru pesantren karena tidak menguasai bahasa Melayu.[90]

Apa pun kelemahannya, van den Berg mengisyaratkan gelombang perubahan tengah menerpa pesantren-pesantren Jawa. Namun, pada waktu dia menulis artikelnya, matanya lebih tertuju ke Belanda ketimbang Hindia. Dia berangkat menuju Delft pada 1887 dan tiba sekitar sepuluh bulan sebelum kaum "Qadiri" Cilegon menyapu bersih semua yang telah dia kerjakan. Sebenarnya dengan adanya peristiwa Cilegon, pesantren dan tarekat sama-sama menjadi pusat perhatian, baik sebagai sumber hasutan antipemerintah maupun sarana pelaksanaannya oleh para priayi yang tidak puas—dulu dan sekarang.

Residen Surakarta mengakhiri laporannya pada Oktober 1888, pernyataan bahwa Jawa dibanjiri oleh banyak pejabat yang dipecat dan tak puas beserta kerabat-kerabat mereka, serta semakin banyak "fanatik dari Mekah yang tegang". Dalam pandangan sang Residen, para guru setempat berperan sebagai perantara para pejabat semacam itu dengan kaum fanatik yang dipengaruhi Mekah. Pesantren mereka bisa menjadi bahaya bagi keamanan negara "pada saat tertentu", terutama ketika berbagai kondisi lokal memungkinkan orang-orang Jawa kebanyakan tertarik ke dalam kekacauan dengan praktik yang disebut "dikir". Oleh karena itu, yang dibutuhkan untuk melestarikan kekuasaan Belanda adalah pengawasan dan pengendalian seketat mungkin terhadap kelompok-kelompok semacam itu.[91]

Pernyataan yang sama juga tercantum dalam sebuah pamflet di Banten yang ditandatangani oleh mantan pejabat K.F. van Swieten. Setelah membaca berbagai aktivitas Sanusiyyah di Afrika Utara dan melihat perlawanan di Aceh, dia mendesak Belanda untuk mencari tahu mengapa Islam semakin tidak

mirip dengan "longgarnya jubah yang dikenakan" di atas "berbagai praktik dan takhayul populer". Menurut van Swieten, para koleganya membutuhkan pelajaran baru baik mengenai sejarah Islam maupun detail-detail praktik tarekat: ritual-ritual mereka, terutama prinsip ketaatan mutlak kepada sang syekh. Semua ini disuplainya dengan senang hati, dengan memanfaatkan karya A. Le Chatelier dan L. Rinn (1838–1905) mengenai kaum Marabout Afrika Utara.[92]

Terdapat beberapa pejabat lain dengan perspektif yang lebih sesuai. Salah seorangnya adalah J.J. Verwijk, yang mengadakan penyelidikan mengenai "sekte-sekte" Islam di Karesidenan Banyumas dan menyampaikan laporannya pada Januari 1889. Berdasarkan pengamatannya terhadap empat kelompok—Akmaliyyah, Khalwatiyyah, Syattariyyah, dan Naqsyabandiyyah—Verwijk mengajukan argumen menentang pandangan yang terlalu umum bahwa orang-orang Jawa sebenarnya adalah orang yang meyakini sebentuk agama sinkretis tertentu, dengan menunjukkan jika standar yang sama diterapkan pada orang-orang Kristen Eropa Selatan, mereka pun akan tergolong sebagai kaum sinkretis.[93]

Verwijk menegaskan bahwa hanya ada sedikit hal untuk ditakuti dari banyak gerakan setempat dan sedikit pula yang bisa diperoleh dengan melarang ibadah haji atau menempatkan sekolah-sekolah Islam di bawah administrasi langsung negara. Memang cukup bijaksana mengharuskan para guru meminta izin untuk mendirikan sekolah baru, tapi campur tangan para pejabat setempat secara berlebihan perlu dihindari, apa pun yang terjadi. Seperti yang akan kita lihat dalam bab berikutnya, argumen Verwijk juga diajukan oleh Snouck, sebagaimana Poensen mengutip publikasi paling awal Snouck sebagai perangsang surat-suratnya kepada *Soerabaiasch Handelsblad*. Namun, sementara Poensen direkrut ke sekolah kota praja di Delft pada 1891 dan Verwijk menjadi Gubernur Bandung (1910–12), Snouck-lah yang menutup jalan semuanya—para pejabat dan Islamolog, kawan dan lawan.

SIMPULAN

Bab ini berfokus pada aktivitas para misionaris di lapangan dan dukungan yang mereka terima dari para cendekiawan-polemikus terkemuka, seperti P.J. Veth. Pada banyak peristiwa, mereka melihat sebuah kesempatan untuk mengkristenkan pribumi mengingat lemahnya pemahaman dan praktik Islam di kalangan pribumi sekaligus menegaskan bahwa orang-orang Jawa tidak bisa disebut muslim karena "Islam" mereka jauh dari memadai, berbeda dari Islam yang para misionaris pahami dari teks-teks yang diedit para guru di Delft. Namun, yang lebih penting, dalam tulisan-tulisan mereka kita bisa melihat bukti tak langsung dan tentunya tak dikehendaki mengenai keterlibatan

aktif melalui cara-cara dan pemikiran yang baru, seperti percetakan dan berbagai praktik Sufi yang diimpor dari Timur Tengah—praktik-praktik yang membuat sebagian orang Jawa menjuluki tetangga mereka abangan sialan sementara mereka sendiri dikenal sebagai putihan yang tanpa noda. Para misionaris dan beberapa pejabat setempat cenderung mengecilkan ketulusan pihak yang disebut terakhir ini, terutama orang-orang Arab dan para haji yang tak bisa dibedakan. Namun, para misionaris dan pejabat menjadi serius ketika dihadapkan pada ancaman potensial tarekat yang tiba-tiba muncul ke panggung lewat pembantaian Cilegon. Sesuatu yang menjadi jelas pada 1888 adalah bahwa pengetahuan Belanda mengenai Islam sudah ketinggalan zaman dan terlalu berorientasi pada teks dibandingkan konteks. Islam harus dipahami, Mekah harus diketahui. Maka, beruntunglah bahwa firma E.J. Brill baru saja menawarkan karya yang paling dibutuhkan oleh para pejabat kolonial. ■

BAGIAN TIGA

ORIENTALISME DIGUNAKAN

> Teori evolusi pastinya memiliki pengaruh yang lebih kuat terhadap praktik kajian agama kita dibandingkan terhadap kerja-kerja kecendekiawanan para ahli hukum kita.[1] (C. Snouck Hurgronje, "*Mohammedaansch recht en rechtswetenschap*," 1885)

Tiga bab di muka yang memberikan tinjauan umum mengenai perjumpaan awal para penyusup Belanda di Nusantara dan lawan muslim mereka, menunjukkan betapa kecendekiawanan metropolitan dan pengamatan di lapangan tidaklah selaras. Tidak pula cukup informasi yang bisa diandalkan mengenai berbagai perbedaan antara apa yang disebut "gereja Mohammedan" dan agama "reformasi" mereka sendiri.

Secara lebih spesifik kita melihat bahwa, pada abad kesembilan belas dan setelah dua perang sengit di Sumatra dan Jawa, para cendekiawan yang dipekerjakan untuk melatih para administrator masa depan berbeda pendapat dengan para kerabat misionaris mereka mengenai bagaimana kiranya orang-orang Jawa dan Melayu tidaklah benar-benar muslim. Di satu sisi, seorang ahli hukum seperti Keijzer melihatnya sebagai persoalan derajat (bahwa orang-orang Jawa dan Melayu menyimpang hingga tingkat tertentu dari pemahaman yuridis yang tepat terhadap Islam normatif). Di sisi lain, sebagian misionaris yang berbasis di Hindia menyatakan bahwa orang-orang Jawa pada khususnya gagal lolos ujian paling mendasar dalam keimanan Islam. Seiring berlalunya waktu, persepsi pun berubah. Perubahan itu sebagian besar akibat karya seorang cendekiawan yang permulaan kariernya di Eropa, Arabia, dan Hindia menjadi pokok bahasan tiga bab berikut sekaligus inti buku ini. ■

TUJUH

RENUNGAN-RENUNGAN DARI JAUH MENGENAI SEBUAH KOLONI PENTING

1882–1888

Di antara kertas-kertas warisan Snouck Hurgronje di Universitas Leiden, terdapat sebundel arsip yang dinomori Or. 7935. Seperti bundelan lain, isinya beraneka macam, mulai dari sebuah doa untuk Ratu Wilhelmina (berkuasa 1890–1948) yang ditulis untuk Bupati Pasuruan dan Malang oleh Isma'il b. 'Abdallah al-'Attas hingga sebuah hikayat berbahasa Melayu mengenai Mesir dan Suriah yang ditulis sekitar 1844. Arsip itu juga memuat dua dokumen yang melambangkan tugas dan pengaruh historis Snouck. Salah satunya adalah risalah berbahasa Arab. Risalah tersebut dikumpulkan di Aceh dan kemungkinan besar adalah milik musuh Belanda yang diambil pada saat perang perlawanan yang panjang. Risalah terdiri atas panduan dasar tarekat "Qadiriyyah", lengkap dengan nasihat terakhir (*wasiyya*) 'Abd al-Qadir al-Jilani dan diberi kekuatan azimat. Di dalamnya juga termuat silsilah yang menempatkan hubungan guru-murid dalam garis keturunan Asia Tenggara. Dalam silsilah itu, Ibrahim al-Kurani (yang juga ada dalam silsilah Syattari milik Da'ud al-Fatani [lihat Bab 3]) disebut sebagai guru masa lalu sekaligus leluhur keluarga Tahir. Silsilah diawali dengan:

> [Pemilik dokumen ini] menerima jubah lusuh Qadiriyyah dari yang tak berpunya milik Tuhan Yang Mahakuasa, Muhammad As'ad Tahir. Dia menerimanya dari tangan ayah dan gurunya, mendiang Syekh Muhammad Sa'id Tahir, yang menerimanya dari tangan syekhnya, Syekh Mansur al-Bediri yang termasyhur, yang menerimanya dari tangan syekhnya, Syekh Muhammad As'ad Tahir, yang menerimanya dari tangan ayah dan syekhnya, mendiang Syekh Muhammad Sa'id Tahir, yang menerimanya dari tangan ayah dan syekhnya, Syekh Ibrahim Tahir, yang menerimanya dari tangan ayah dan syekhnya, Syekh Muhammad Tahir. Dan, dia menerimanya dari tangan ayah dan leluhurnya [secara harfiah, "kakeknya"], Kutub Ilahiah, Yang Mengenal Allah, Mulla Ibrahim al-Kurani. Dan, dia menerimanya dari tangan syekhnya, Kutub Ilahiah dan Perlindungan yang Terpuji, Syekh Safi al-Din, juga dikenal sebagai Sayyid Ahmad al-Madani al-Qusyasyi .... [1]

Silsilah terus berlanjut, lewat tangan sang ahli hukum al-Ansari dan al-'Asqalani, dan kemudian berlanjut kepada sang wali 'Abd al-Qadir al-Jilani dan 'Ali yang diberkahi hingga berujung kepada Nabi, "penghulu para utusan", Jibril dan Allah.

Dokumen lain yang menarik dalam Or. 7935 agak lebih tipis. Dokumen ini terdiri atas tiga halaman dan ditulis di Kairo pada 28 Juli 1925, dipenuhi dengan campuran doa yang sangat berbeda. Di sini Ustaz Mansur Fahmi dari Universitas Kairo, seorang cendekiawan yang dikenal dengan tesis kontroversialnya mengenai hak-hak perempuan (dipertahankan di Sorbonne pada 1913), mengenang pengalamannya bersama Snouck di Eropa. Dia berterima kasih kepada Snouck atas minat dan saran yang berkelanjutan, dan menyampaikan harapannya untuk masa depan:

> Dengan anugerah Tuhan, saya sekarang mendapat jabatan terpelajar di kalangan bangsa saya, membuat saya berharap bisa memperoleh keinginan dari posisi dan mewujudkan ... kebaikan serta reformasi umum .... Saya terinspirasi oleh keadaan masa kini, dengan tetap penuh tekad serta penuh harap sebagaimana yang Anda dapati pada masa muda saya. Saya berharap bisa mengatakan sudah melakukan bagian saya di jalan menuju pembaruan dan reformasi. Selain itu, saya tidak melanggar nasihat yang Anda berikan lewat semua surat Anda.

Dia melanjutkan:

> Saya sudah menyampaikan ucapan terima kasih Anda kepada sahabat saya Syekh 'Ali 'Abd al-Raziq. Dia sangat senang. Saya juga harus memberi tahu Anda dalam hal ini, ustaz saya yang terhormat, bahwa bukunya telah menimbulkan badai dahsyat. Sekelompok pembaharu telah berkumpul di sekelilingnya, sementara kelompok garis keras menentangnya hingga para ulama al-Azhar berkumpul untuk mencopot gelarnya dari lembaga mereka. Berbagai koran membahasnya selama berminggu-minggu dan gerakan yang ditimbulkan menyerupai gerakan yang terbentuk akibat paparan yang saya tuliskan kepada Anda untuk gelar doktor saya.[2]

Fahmi jelas menganggap dirinya berada di barisan terdepan perubahan intelektual utama di negerinya. Tak diragukan lagi, buku karya 'Abd al-Raziq, yang dikirimkan Fahmi kepada Snouck disertai kartu yang menyatakan bahwa buku itu menawarkan "sebuah sudut pandang baru mengenai persoalan khalifah dan pemerintahan Islam", benar-benar menimbulkan badai. Tesisnya menolak keniscayaan bersatunya khalifah dan agama. Namun, aneh rasanya merenungkan apa peran yang barangkali dimiliki kecendekiawanan Snouck mengenai khalifah, yang diterbitkan secara luas dalam bahasa Prancis, dalam membentuk argumen semacam itu. Sang penulis, yang tampaknya meminta Fahmi mengirimkan bukunya kepada Snouck, adalah salah seorang dari

banyak lulusan al-Azhar yang juga belajar di Prancis. Jadi, dia mestinya mengetahui tulisan-tulisan Snouck.[3]

Secara sepintas kedua dokumen tersebut, yang terpisah selama tiga dekade dan berurusan dengan persoalan yang sangat berbeda, terkait semata-mata oleh kenyataan bahwa keduanya jatuh ke tangan Snouck Hurgronje. Namun, ini bukan sekadar kebetulan. Kehidupan dan ajaran-ajaran Snouck menjembatani dua dunia muslim yang sangat berbeda: dunia jihad antikolonial Aceh yang dipenuhi aspirasi tradisional kaum beriman yang mencari perlindungan kepada para wali; dan dunia para pembaharu yang, dengan bantuan surat kabar cetak dan pendidikan Barat, berusaha mempertahankan agama mereka dan memperkuat negeri mereka.

Untuk menghubungkan tema-tema ini, kita perlu mengikuti perjalanan Snouck serta berusaha membaca bagaimana dia menyeimbangkan hal yang sekarang tampak sebagai kontradiksi antara upaya-upaya kolonial dan kecendekiawanannya. Hanya dengan demikian kita bisa menilai dampak yang barangkali dimilikinya terhadap orang-orang yang dia pelajari dan terhadap orang-orang yang dia ajar. Karena sementara Snouck tampaknya hanya terlibat secara tidak langsung dalam rencana salah satu orang Mesir untuk memperbarui negerinya, dampaknya di Hindia jauh, jauh, lebih besar.

MATA TERTUJU KE HINDIA, 1880–1884

> Dengan sebuah kekuatan kolonial seperti milik kita, Islâm, INTERNATIONALE agung dengan bendera hijau itu, harus dipelajari dengan serius dan ditangani secara sangat bijaksana.[4] (C. Snouck Hurgronje, *"De laatste vermanning van Mohammed"*, 1884)

Putra seorang pendeta Protestan, Snouck Hurgronje masuk Universitas Leiden jurusan Teologi pada 1874. Pendidikan awalnya adalah kuliah Kesusastraan Klasik dan Bahasa Ibrani. Dia segera kehilangan minat dan beralih mempelajari bahasa Arab. Disertasinya pada 1880 berisi tentang asal usul ibadah haji ditulis di bawah bimbingan M.J. de Goeje (1836–1909). Dalam proses penulisannya, Snouck menantang banyak simpulan Dozy dalam karyanya pada 1864, *De Israëlieten te Mekka* (*Orang-Orang Israel di Mekah*). Walaupun begitu, karier Snouck tidak ditakdirkan membuatnya berfokus pada sejarah tekstual Timur Tengah. Dia dipekerjakan oleh Lembaga Kota Praja Leiden untuk melatih para pejabat kolonial. Dari sanalah dia menjalani debutnya di pentas kecendekiawanan publik dengan serangkaian artikel yang memiliki pengaruh mendalam terhadap masa depannya. Di antaranya adalah ulasan-ulasan yang tajam atas karya pejabat yang akhirnya dia gantikan.

Artikel pertama pada 1882 hakikatnya adalah koreksi atas karya-karya T.W.J. Juynboll (1802–61), P.A. van der Lith (1840–1901), dan, dengan

derajat yang lebih rendah sang pejabat yang kita bicarakan, yakni L.W.C. van den Berg. Meski hanya sedikit muatan yang secara langsung berkaitan dengan Hindia dalam artikel ini, Snouck sengaja menerbitkannya di *BKI*. Dia menyatakan bahwa untuk meningkatkan pemahaman mengenai Islam di Jawa, para penulis mengenai soal-soal Hindia perlu "memiliki pengetahuan mengenai prinsip-prinsip dasar agama dunia ini serta sejarahnya". Belanda, demikian argumennya, "masih sangat jauh" dari tujuan tersebut.[5] Snouck hanya punya sedikit waktu untuk tawaran yang diajukan mendiang Keijzer, atau untuk berbagai observasi Grashuis yang diterbitkan ulang karena dia mengarahkan kritiknya dengan kekuatan penuh terhadap van den Berg dalam tulisan-tulisan yang lebih pedas sepanjang 1883.

Situs pertama pertempuran ini adalah jilid pertama edisi van den Berg atas *Minhâdj at-Tâlibîn*, yang diterbitkan dengan sokongan pemerintah kolonial dengan sebuah terjemahan bahasa Prancis. Setelah mencatat bahwa hanya orang-orang Eropa yang tampaknya tertarik membaca yurisprudensi Islam sebagai wahana untuk memahami Islam, Snouck kemudian menarik perhatian pada sejumlah inkonsistensi dan kekeliruan dalam terjemahan tersebut, mulai dari judulnya. Dia juga bertanya-tanya siapa kiranya khalayak karya semacam itu. Menurutnya, karya itu tidak bisa benar-benar bermanfaat baik bagi publik dan para administrator kolonial maupun para Orientalis yang pastinya lebih baik membeli versi yang lebih murah dari penerbit Kairo.[6]

Pesannya juga jelas di tingkatan yang lain. Tidak ada tempat bagi sang ahli hukum kolonial di pentas kecendekiawanan Eropa. Karena, persis pada tahun itulah (1883) perkumpulan Orientalis datang ke Leiden untuk kongres internasional keenamnya di bawah kepemimpinan guru Snouck, teolog Abraham Kuenen (1828–91). Acara ini diatur agar berbarengan dengan Pameran Besar Kolonial di Amsterdam, tempat, setelah perjalanan singkat dengan Kereta Kerajaan, kumpulan pakar (yang kebanyakan) Barat bisa mengagumi kekayaan Hindia yang dipamerkan. Salah seorang pemirsa adalah Amin b. Hasan al-Madani (w. 1898), seorang pengunjung Arab penjual buku dan penulis pamflet penentangan perilaku menyimpang tarekat-tarekat Sufi. Apa yang dilihatnya bisa jadi memiliki dampak menentukan terhadap sang Orientalis muda.[7]

Sekali lagi, baik pertunjukan Amsterdam, yang menarik orang ramai dari seluruh negeri melalui gerbang-gerbang temporernya yang bergaya Moor, maupun Kongres Leiden, yang berharap agar mereka tetap berada di luar gerbang-gerbang besinya yang usang, tidak memberikan banyak perhatian pada realitas Islam dalam konteks Hindia yang bisa dikristenkan. Penggunaan arsitektur pseudo-Islami di pameran, yang direstui oleh Veth yang mendukung misi dengan alasan bahwa orang-orang Indonesia tidak mengembangkan gaya mereka sendiri, adalah hal yang kontroversial.[8] Di Leiden, seorang misionaris

Inggris ternama, R.N. Cust (1821–1909), dengan senang hati menyatakan bahwa Belanda, "Tempat Lahir Kebebasan" dan "Tempat Pengasuhan para Cendekiawan", adalah "rekan kerja" negerinya dalam usaha "mengenalkan Peradaban di kalangan Jutaan Orang".[9] Lagi pula, kawasan itu secara khusus ditandai sebagai wilayah kajian warisan *India*-nya dan sebagai situs tragedi terbaru. Merupakan saat yang sangat memilukan bagi al-Madani ketika para delegasi berhenti sejenak untuk mengenang letusan dahsyat Krakatau yang terjadi sepuluh hari sebelumnya.[10]

Mengingat keadaan ini, tawaran Snouck di Amsterdam tak kurang dari sebuah intervensi atas nama Islam di Nusantara. Setelah menyampaikan tesisnya bahwa Gujarat kemungkinan besar merupakan sumber Islam di Hindia, makalahnya menjadi serangan yang mendesak agar kaum beriman Nusantara dipandang sama muslimnya dengan kaum beriman di tempat-tempat lain. Desakan ini juga ditujukan agar para pembaca tidak dibutakan oleh berbagai pandangan merendahkan para penulis yang memiliki pengalaman terbatas di Nusantara. Snouck terutama sangat tajam ketika berhadapan dengan mereka yang mengklaim bahwa Islam di Timur Jauh merupakan baju rombeng yang dari sela-selanya "orang-orang Polinesia setengah Hindu" bisa dilihat "dalam bentuk sejatinya yang kafir".[11]

Pandangan-pandangan seperti ini juga bisa ditemukan dalam tulisan orang-orang yang (seperti Snouck) tidak pernah ke Hindia, tetapi mengklaim tahu hampir segala hal tentang penduduknya. Meski mencatat kehadiran "para pendeta", sekolah, dan masjid di seluruh Nusantara serta mengakui bahwa aturan Islam "lebih kurang" diikuti secara keseluruhan, tetapi Veth memiliki pandangan umum mengenai penduduk pribumi sebagai muslim superfisial. Veth menyuarakan pandangan tersebut dalam diskusinya mengenai "Agama dan Kebiasaan-Kebiasaan Keagamaan" yang ditulis untuk katalog Pameran Kolonial.[12] Ambivalensi Veth ditegaskan oleh persetujuannya terhadap gerbang bergaya pseudo-Moor. Sikap mendua yang sama ditunjukkan teolog terkemuka Cornelis Tiele (1830–1902) dan Kuenen. Jika Tiele menerima bahwa Islam adalah sebuah "agama dunia", Kuenen, yang kali pertama merumuskan gagasan tersebut, belakangan mengubah haluan. Kuenen menyimpulkan bahwa sebagai sebuah sistem Islam memang sebuah agama dunia, tetapi dalam beberapa praksis regionalnya ia lebih tepat digambarkan sebagai "agama rakyat".[13]

Snouck sendiri—yang diundang Kuenen untuk membaca draf Kuliah Hibbert-nya pada 1882—menunjukkan bahwa apa yang diduga sebagai baju rombeng yang diadopsi oleh bangsa-bangsa Hindia lebih merupakan seragam lengkap ketimbang jubah. Lagi pula, kita dengan sama mudahnya bisa menemukan tradisi rakyat yang sama di Timur Tengah. Snouck bersemangat untuk menunjukkan betapa karya Lane mengenai Mesir bisa

dibaca berdampingan dengan beberapa kontribusi bagi *MNZG* (terutama karya Poensen) untuk menunjukkan bahwa orang-orang Muslim "yang paling maju" dan berpikiran yuridis selalu merupakan minoritas yang sadar diri dalam masyarakat mereka di hadapan "para darwis dan parasit-parasit agama lainnya". Namun, dengan pengetahuan yang mereka peroleh di sekolah-sekolah keagamaan, orang-orang Jawa dan Melayu ditunjuki "jalan yang benar".

Usaha keras mencari jalan ini bisa dilihat dalam terjemahan antarbaris mereka, yang menjadi saksi tekad mereka meraih "pengetahuan sejati". Ada juga pengajaran yang keliru. Seperti yang di Jawa dikenal dalam bentuk *ngelmu pasik*, yang dikenali oleh sebagian misionaris yang melihat orang-orang Jawa dalam pakaian asing nan usang, yang menjadi pijakan bagi Snouck sendiri. Seperti Snouck laporkan, bahkan "khayalan-khayalan menyimpang" seorang "mistikus Jawa yang kecanduan madat", (dipublikasikan oleh Poensen) mengkhianati "sebuah warna muslim".[14]

Terlepas dari mimpi-mimpi madat semacam itu dan tantangan yang dimunculkannya terhadap tatanan Belanda, Snouck mendesak agar mereka yang baru menerima Islam selama lima abad tidak dianggap inferior dibandingkan yang telah dua belas abad. Snouck mengutip artikel Poensen yang lain, dari 1864, tempat dinyatakan bahwa terlepas dari yang benar-benar dilakukan orang-orang Jawa, mereka melakukannya sebagai "kaum Mohammedan yang baik". Snouck bahkan menyatakan bahwa seandainya ada orang Jawa pergi ke Eropa, dia akan mendapati agama Kristen juga sama-sama merupakan jubah rombeng yang menghiasi kekafiran yang ada di baliknya.[15]

Tak satu pun dari semua ini hendak mengatakan bahwa Snouck memiliki pandangan yang sepenuhnya positif mengenai rakyat Muslim negerinya yang sangat jauh. Dalam pembelaan tesisnya, Snouck dengan tak sabar menyarankan agar ibadah haji dibatasi. Dia memungkasi makalah Amsterdam-nya dengan sebuah peringatan bahwa kekuatan potensial para haji sama seperti "mesiu" di Hindia Belanda dan bahwa penyelidikan mengenai tepatnya yang mereka bawa pulang dari kunjungan ke Samudra Hindia merupakan hal yang mendesak untuk dilakukan. Mereka pastinya membawa pulang lebih dari yang dikelakarkan van den Berg sebagai sekadar "dompet kosong, segenggam tanah suci, dan kenangan akan banyak ketidaknyamanan".[16] Bahkan, van den Berg menertawakan saran agar seseorang diutus ke Mekah. Namun, jelas bahwa Snouck sudah lama memikirkan keterlibatannya pada masa depan dengan Hindia melalui Kota Suci tempat banyak penduduknya berkumpul. Dia sangat menyadari pentingnya pengetahuan bahasa Melayu untuk usaha ini, sebagaimana ditegaskan van der Tuuk pada dekade sebelumnya bahwa seorang penerjemah Injil benar-benar harus "berdiri di atas pundak seorang ahli bahasa".[17]

Awalnya, para misionaris menyambut Snouck sebagai orang yang berpikiran sama. Dalam sebuah ulasan yang hangat atas kuliahnya di Amsterdam, yang sumber-sumber misionarisnya disebutkan dengan hormat, J.C. Neurdenburg (1815–95) mengaku tersanjung karena sudah mengantisipasi pemikiran Snouck mengenai pengakuan terhadap kemusliman para penganut Islam di Hindia. Meski demikian, Neurdenburg masih meragukan bahwa Islam di sebagian besar wilayah Hindia memiliki akar sedalam yang diyakini Snouck. Dia juga menyatakan bahwa kekhawatiran hilangnya kedudukan sosial adalah hal yang kemungkinan besar menjadi penghalang pengkristenan orang kebanyakan.[18]

Snouck melangkah lebih dari sekadar menyerukan keterlibatan serius dengan Islam Hindia. Sebelum petualangannya ke luar negeri, Snouck mempelajari bahasa Melayu dan terlibat dengan sumber-sumber utamanya. Hal ini bisa dilihat dari sebuah artikel mengenai beberapa teks Islam yang digunakan di Dataran Tinggi Padang, yang Snouck kirimkan kepada *BKI* untuk volume yang menandai Kongres Orientalis. Teks-teks tertentu yang didiskusikannya diperoleh dari seorang administrator kolonial yang kembali ke Belanda karena sedang cuti. Orang itu adalah K.F.H. van Langen (1848–1915). Pada 1889 Snouck membantu penerbitan kamus bahasa Aceh van Langen yang saat itu menjabat residen di Bengkulu.[19] Namun, sementara teks-teks demikian sudah lama dikumpulkan sebagai cendera mata, isinya jarang dipelajari secara cukup saksama untuk menentukan seberapa representatif ia untuk daerahnya atau bagaimana terjemahan antarbarisnya berkaitan dengan sumber bahasa Arab-nya.[20]

Yang hampir merupakan sebuah pengecualian barangkali adalah analisis Niemann terhadap manuskrip-manuskrip berbahasa Melayu dan Jawa, meski Snouck mengabaikan karyanya dari 1861. Niemann pasti mengabaikan penggunaan Keijzer terhadap panduan ibadah haji yang disalin di Batavia. Dia menghargai karya Grashuis mengenai pesantren-pesantren Jawa Barat (barangkali karena Grashuis sudah mengajarinya sedikit bahasa Melayu dan meminjaminya beberapa manuskrip). Namun, dia mengesampingkan usaha-usaha Verkerk Pistorius mengenai sekolah-sekolah di Sumatra.

Sebaliknya, Snouck memberikan paparan terperinci mengenai kandungan buku-buku tersebut, mulai dari karya-karya yang ditujukan untuk kajian bahasa Arab. Snouck juga berpandangan (seperti Grashuis) bahwa metode pengajaran semacam itu memang mempunyai kelemahan-kelemahannya sendiri karena bergantung pada kemampuan sang syekh menjelaskan muatan, tetapi sangat berguna dan pada akhirnya membekali sang murid dengan pengetahuan yang cukup, bahkan untuk membaca buku standar seperti *Minhaj*, yang terjemahannya baru saja "dimulai" van den Berg.[21]

Barangkali dengan mempertimbangkan pengamatan yang dilakukan sebelumnya mengenai berbagai edisi Kairo dan pengabaian van den Berg terhadap edisi-edisi tersebut, Snouck mencatat bahwa salinan tulisan tangan digunakan berdampingan dengan hasil cetakan semacam itu. Meskipun penyusunan dan nilai karya tersebut dihargai, umumnya hanya bab-bab praktis mengenai bersuci, shalat, zakat, haji, dan puasa yang dibaca. Seorang *imam* mungkin mendapatkan sesuatu yang bermanfaat dalam aturan-aturan terkait perkawinan, sedangkan sisanya dipandang semata-mata sebagai konsepsi teoretis mengenai bagaimana *imam* Tuhan memerintah sebelum bangkitnya "Olanda Sétan".[22]

Ini adalah ungkapan khas yang digunakan oleh Poensen dalam *Brieven*-nya, yang dibuka dengan pujian terhadap artikel Snouck. Namun, seperti simpulan kita, Snouck khawatir ada Sétan lain memperdaya orang-orang Melayu dan Jawa. Dalam analisis terhadap pengajaran mistis, Snouck melaporkan kepatuhan berlebihan para pelaku *dzikr* yang meyakini bahwa "mata mereka terbuka dan mata Anda tertutup". Namun, di sini pun dia mengelompokkan makna *dzikr* menurut kelas. "Biasanya," tulis Snouck, "bagi kalangan yang paling terdidik," *dzikr* adalah hal "insidental," bukan pokok dalam peribadatan mereka. Sebaliknya, bagi "banyak massa persaudaraan, teriakan dan jeritan, tarian dan gerakan berputar" hanyalah "latihan fisik yang dilakukan untuk memuja Tuhan," dan mereka yang menempatkan diri di atas hukum dilabeli "para pendosa" (di titik ini Snouck merujuk pada artikel Harthoorn dari 1860).[23] Namun, masih juga bisa ditemukan para Sufi "ortodoks"—mereka yang mengakui bahwa kajian Syari'ah merupakan prasyarat untuk pelajaran yang lebih tinggi.

Snouck menjelaskan betapa murid mana pun yang terlibat dalam pencarian gnosis—ajaran rahasia kebenaran rohani—disebut pejalan, *salik*, sedangkan jalannya disebut *suluk*. Dengan melakukan hal ini, Snouck melakukan sebuah intervensi untuk konteks Hindia. Selain menyebut penjelasan-penjelasan sebelumnya yang diberikan Verkerk Pistorius sebagai tidak memadai, Snouck menyatakan bahwa tesis J.G.H. Gunning dari 1881 mengenai persoalan ini, yang mengikuti kekeliruan Keijzer menerjemahkan *suluk* sebagai "pakaian", adalah "tidak layak mendapatkan kritik apa pun".[24]

Sisa diskusi Snouck ditujukan untuk sebuah teks yang dikoleksi oleh van Langen di Dataran Tinggi Padang yang menekankan ortodoksi Suni sembari menyelami *Futuhat* karya Ibn al-'Arabi dan *Tuhfa* karya al-Burhanpuri. Teks ini ditutup dengan tulisan-tulisan "Sufi Aceh" Hamzah al-Fansuri, tempat "ungkapan-ungkapan yang paling berani dan bercorak panteistis dikutip dan diperlakukan sebagai kebenaran tertinggi".[25] Pada akhirnya, Snouck menyatakan bahwa konsumsi pelajaran tinggi semacam ini tidak mesti dijumpai di kalangan para pencinta *dzikr* dan apa yang diuraikan merupakan

versi pendidikan muslim yang diidealisasi, sebuah pendidikan yang pada masa depan harus sesuai dengan panduan Belanda.

MEKAH

> Siapa pun yang mengunjungi sebuah negeri asing untuk tujuan studi menanggalkan sebagian dari kepribadiannya untuk menyesuaikan diri dengan praktik negeri tersebut. Seberapa jauh seseorang melangkah adalah persoalan yang harus dipecahkan hati nuraninya.[26] (Snouck kepada van der Chijs, Desember 1885)

Van den Berg pernah mengolok-olok gagasan Holle mengirim seorang cendekiawan ke Arabia, tetapi justru untuk misi semacam itulah Snouck memperoleh tunjangan dari pemerintah Belanda pada 1884, menyusul bencana pembantaian 1882–83 yang didesas-desuskan. Pada 1884 dia juga menerbitkan artikel yang mendiskusikan meluasnya persebaran pengakuan yang konon ditulis di Mekah setelah komunikasi dalam mimpi dengan Nabi.[27]

Tulisan-tulisan Snouck tak diragukan lagi memainkan peranan besar guna meyakinkan pemerintah bahwa dialah orang yang ideal untuk tugas ini, yang diatur setelah pertemuan dengan Konsul Jeddah yang saat itu sedang cuti di Belanda. Snouck sangat bersemangat untuk mendalami Islam sebagai agama yang dihidupi. Dia mungkin berharap dapat meniru kajian Lane mengenai Mesir dan memenuhi keinginan gurunya, de Goeje, yang menyatakan bahwa perjalanan ke Mekah tidak mesti berbahaya jika pintu kota suci itu dibukakan oleh orang-orang Arab terkemuka dari keluarga baik-baik.[28] Persis melalui koneksi pribadi semacam itulah Snouck mampu mendapatkan akses ke Kota Suci setelah beberapa pekan di Jeddah. Orang-orang Arab yang dimaksud tidak mesti berasal dari Mekah, atau bahkan berasal dari yang menurut Snouck sebagai keluarga "baik". Salah satu kontak awal yang tidak menguntungkan adalah seorang Aljazair yang punya hubungan kelam dengan Konsulat Prancis. Tawaran bantuan dan tempat tinggal di Mekah dari orang Aljazair itu ditolak Snouck demi memperdalam persahabatan yang berkelanjutan dengan orang Banten yang sangat "mudah dikendalikan", Raden Aboe Bakar Djajadiningrat.[29]

Aboe Bakar hanyalah salah seorang dari beberapa mediator penting yang membantu Snouck selama bermukim di Arabia. Dia bahkan berperan meresmikan keislaman Snouck. Korespondensi yang baru-baru ini diterbitkan menunjukkan peran penting dua *sayyid* dari Borneo, Salim dan Ja'far al-Qadri. Keduanya dikenalkan kepada Snouck oleh Habib 'Abd al-Rahman al-Zahir (1833–96), seorang petualang Hadrami yang diasingkan ke Mekah oleh Belanda sebagai imbalan penyerahan dirinya di Aceh. Meski demikian, sang Habib masih berharap memainkan peran dalam menghasilkan resolusi

konflik yang barangkali melibatkan gelar dan kompensasi yang besar bagi dirinya. Salim dan Ja'far, sebaliknya, berasal dari keluarga yang menguasai Pontianak dalam kemitraan saling menghargai dengan Belanda sejak 1770.

Sebelum ke Mekah, Snouck menyibukkan diri di Jeddah dengan mewawancarai dan memfoto jemaah haji sembari aktif berkonsultasi dengan Aboe Bakar. Juga terlihat bahwa koneksi sosial dan kecendekiawanan yang lebih baik diperoleh melalui jejaring Aboe Bakar. Setidaknya seorang cendekiawan terkemuka, 'Abdallah al-Zawawi, termasuk di antara para pembimbing Snouck. Selain itu, 'Abdallah dan ayahnya, Muhammad Salih al-Zawawi yang termasyhur, berhubungan dekat dengan keluarga al-Qadri (Ja'far bahkan tinggal di rumah yang sama dengan 'Abdallah) dan melayani sebuah komunitas Jawi yang oleh Ja'far dianggap "tidak memiliki ulama yang sebenarnya".[30]

'Abdallah dilahirkan di Mekah pada 1850. Dia tumbuh dewasa dan dididik di rumah. Walaupun begitu, keunggulan ilmunya diakui ketika pada 1870-an dia dianugerahi posisi sebagai pengajar di Masjid al-Haram.[31] 'Abdallah memiliki hubungan dengan Dinasti Pontianak, yang begitu jelas mendukung pemerintahan Belanda dan mendapatkan perlakuan serupa. Dia juga berhubungan dengan Kesultanan Riau, yang sedang berusaha mencegah aneksasi Belanda. Muhammad Salih bahkan mengunjungi Riau sekitar 1883 dan di sana menulis sebuah karya pendek mengenai pelajaran Sufi untuk Mujaddidiyyah.[32] Ketika di Riau, Muhammad Salih mengalihkan orientasi istana dari ajaran-ajaran Khalidi yang telah diperkenalkan Isma'il al-Minankabawi pada 1850-an.

Di Mekah pada 1885 'Abdallah sibuk melatih murid-muridnya mencapai tingkatan yang dipersyaratkan sebelum sang ayah menerima mereka menjadi murid. Snouck, yang koleksi edisi-edisi teks Barat-nya dikagumi, belum siap menjalani tahapan tersebut pada tahun itu.[33] Tak diragukan lagi hingga tingkat tertentu langkahnya terhalang oleh sinismenya terhadap banyak kelompok yang beberapa waktu lalu dia gambarkan sebagai parasit. Kemungkinan besar dia tetap berada di pinggiran upacara-upacara Sufi, mengamati perilaku para peserta sembari berusaha tetap tak menarik perhatian. Kita melihat sebuah petunjuk mengenai hal ini dalam entri catatan hariannya tentang ritual shalat berjemaah memohon hujan di Jeddah pada Desember 1884. Seperti dikenang Snouck, "Saya bisa menyaksikan semua ini dari jarak sangat dekat. Saya ditemani Ra[den] Aboe Bakar, seorang teman, dan pelayan. Tak ada seorang pun yang menyadari kehadiran saya, bahkan tidak anak-anak sekolah yang bernyanyi dan berteriak-teriak selama çalāt [shalat] di tengah-tengah barisan orang-orang suci."[34]

Perjalanan Snouck ke Mekah bermula di sebuah sekedup di punggung unta pada 21 Januari. Dengan mengadopsi nama muslim "'Abd al-Ghaffar",

Snouck tiba di Kota Suci sehari kemudian. Dia langsung dipercaya sebagai orang beriman seperti yang diklaimnya, setidaknya dalam penampilannya. Tak kurang otoritas seperti Ahmad Dahlan mengundangnya untuk ikut serta dalam pelajarannya, baik di masjid maupun di rumahnya. Komunitas Jawi itulah yang membuka paling banyak pintu dan memberikan wawasan mendalam mengenai kehidupan Mekah. Bibi seorang pemandu Jawi bahkan membukakan pintunya lebih lebar ketimbang perempuan mana pun di Mesir yang pernah disaksikan oleh Lane.

Ketika membawa Snouck ke rumah pamannya, direncanakanlah sebuah perjumpaan kebetulan dengan sang nyonya yang dimaksud, dan menyiratkan kemungkinan lebih jauh daripada sekadar akomodasi dan tempat tidur untuknya.[35] Tawaran itu ditampik dengan tegas oleh Snouck, yang masih mempelajari bagaimana menilai orang-orang di Hijaz. Kita bisa yakin bahwa dia tidak menampik perempuan yang diduga muncikari karena kesopanan yang berlebihan. Surat-suratnya kepada P.N. van der Chijs menunjukkan bahwa dia menceburkan diri dalam masyarakat Mekah dengan cara-cara yang membuat Richard "Dirty Dick" Burton (1821–90) yang terkenal keji itu terengah-engah. Ini termasuk membeli dan mengawini seorang budak Abisinia untuk mempertahankan derajat terhormat (pastinya status Lane sebagai lelaki lajang mengejutkan banyak orang Mesir yang berbicara dengannya). Perjumpaan dengan bibi sang pemandu menyatu ke dalam narasi Snouck, seperti halnya peristiwa-peristiwa lain disatukan, untuk menciptakan kesan keterlibatan total dalam sebuah masyarakat "Zaman Pertengahan".[36]

Ketika tidak sibuk mengamati kehidupan sehari-hari atau mengajari seorang dokter Mekah "yang sangat liberal" tentang seni fotografi (di luar pengamatan publik), Snouck bergerak melalui pintu-pintu lain yang dibuka lebar-lebar oleh Ahmad Dahlan untuknya. Dia diberi akses ke lingkaran-lingkaran pengajaran para cendekiawan seperti Nawawi dari Banten. Dia juga mendapat kesempatan mendiskusikan urusan-urusan dunia bersama para syekh Sufi seperti 'Abd al-Karim dari Banten dan Ahmad dari Lampung. Ketiganya mengungkapkan pandangan bermusuhan terhadap kekuasaan Belanda, tetapi mengimbanginya dengan pengakuan bahwa perlawanan terhadap kekuasaan pada saat itu tidaklah berguna (sesekali ditimpali seruan Sayyid Ja'far). Di sini pula Snouck mampu menilai status relatif berbagai cendekiawan Kota Suci, terutama mereka dari kalangan Syafi'i yang menempatkan diri di bawah otoritas Dahlan. Yang sangat menonjol adalah orang Mesir, Abu Bakr Syatta', pengarang *I'anat al-talibin* (*Bantuan untuk para Pencari*) yang digunakan secara luas; ayahnya yang Sufi dilayani dan digantikan oleh 'Abd al-Syakur dari Surabaya.

Snouck juga menjalin hubungan baik dengan seorang 'Alawi lain yang berbasis di Hindia yang tengah belajar di Hijaz. Dia adalah 'Abdallah al-

'Attas muda (w. 1928), yang kali pertama dijumpainya di Jeddah bersama Mujtaba dari Batavia dan Arsyad dari Banten.[37] Para ulama Jawi, seperti yang diamati dan dipelajari Snouck dari catatan-catatan tambahan yang disediakan Aboe Bakar, meliputi banyak orang Banten seperti Arsyad serta para guru dari bagian-bagian lain Nusantara. Mulai dari para eksponen yurisprudensi, seperti Junayd, Nawawi, dan Zayn al-Din hingga para guru tarekat seperti 'Abd al-Syakur, Muhammad dari Garut, dan Ahmad dari Lampung. Jelas Snouck lebih menyukai kelompok yang pertama. Para anggotanya bahkan sesekali mengunjunginya. Mereka lebih menyukai otoritas para guru tarekat Arab yang sadar seperti al-Zawawi ketimbang mendiang Ahmad Khatib Sambas dan Isma'il al-Minankabawi.

Pembedaan antara para ahli hukum dan mistikus ini tumpang tindih. Terdapat banyak Sufi terkemuka, seperti pencetak Mekah yang dihormati Ahmad al-Fatani, yang memperhatikan baik kebutuhan yuridis rekan-rekannya sesama Jawi maupun dunia gaib. Namun, al-Fatani, orang Melayu dari negeri di luar jangkauan Belanda yang terlibat dalam penerimaan modern, tidak terlalu pas dengan narasi Mekah Snouck. Dia lebih bergairah pada gema zaman kuno. Dia pastinya memberi perhatian pada watak kontemporer diskusi politik yang melibatkannya dan mencatat bahwa kalangan elite menyetel jam saku mereka dengan waktu pembunyian senapan serta mengungkapkan kebanggaan terhadap percetakan baru kota tersebut. Namun, bukti mengenai berbagai upaya modern dikecilkan dalam laporan yang lebih belakangan mengenai pengalaman-pengalamannya. Kadang hal ini merupakan kebetulan.

Snouck belakangan mengingat bahwa dia menyuruh seorang juru tulis profesional untuk menyalin sejarah karya Dahlan *Khulasat al-kalam fi bayan umara' al-balad al-haram* (*Ringkasan Perkataan mengenai para Penguasa Tanah Suci*), yang sangat penting untuk sejarah kota ini—dan surat-suratnya menunjukkan betapa bersemangat dia menanti kiriman bagian-bagian dari manuskrip itu. Baru pada 1889, dan ketika dalam perjalanan menuju Hindia, Snouck mengetahui bahwa buku tersebut sudah dicetak dan tersedia di Kairo.[38]

Andai saja Snouck tinggal lebih lama di Hijaz (sebenarnya pada satu waktu dia berharap ditunjuk sebagai Konsul Jeddah), mungkin dia akan melihat karya tersebut dicetak di sana. Namun, itu tidak terjadi. Ketertarikan yang konon tertuju pada zaman kuno berpadu dengan berbagai tindakan membahayakan Konsul Prancis, membuat Snouck diusir dari Mekah begitu otoritas Utsmani di Istanbul mengetahui ada pedagang Barat yang diduga berpura-pura menjadi muslim berkeliaran di Hijaz.

PERSOALAN REFORMASI ISLAM

Sepulang dari Arabia, Snouck kembali ke pekerjaannya dalam keadaan murka karena jati dirinya diungkap oleh Konsul Prancis, yang terus diserangnya. Konsul Prancis berhasil memegang kendali dan mengancam akan mengungkapkan keislaman Snouck dan perkawinan rahasianya. Setelah akhirnya terpaksa mundur, dia terus mengirimkan berbagai laporan ke forum-forum ilmiah sembari merangkai bahan-bahan yang berhasil dikumpulkan serta yang masih terus diperolehnya menjadi sebuah narasi besar. Narasi tersebut meliputi sejarah masa lalu Kota Suci, kehidupan warganya pada masa kontemporer, dan dampak yang mereka miliki terhadap masa depan Hindia Belanda.

Sebagian besar energi yang dikerahkan Snouck untuk karyanya masih ditujukan untuk mendekonstruksi apa yang diketahui mengenai Islam. Dia mengecam siapa pun yang percaya bahwa mereka sepenuhnya memahami ancaman yang ditimbulkan oleh berlanjutnya perjalanan ke Arabia oleh begitu banyak orang Jawa: karena secara terbuka dia mengklaim masih *benar-benar* melihat adanya sebuah ancaman potensial.[39] Dengan menunjukkan hal ini, dia mempertaruhkan klaimnya atas sebuah posisi berpengaruh dalam masyarakat Hindia. Tentu saja masyarakat tersebut sudah punya para pakarnya, dan mereka merasa semakin terancam karena Snouck akan segera mengarahkan caci maki penuh kemarahan kepada siapa pun yang berani membela van den Berg.[40]

Pada Mei 1886, misalnya, dia menggunakan sebuah artikel untuk menyasar apa yang dilihatnya terutama sebagai sebuah korps pengacara dan orang-orang tak berguna yang elitis dan tolol yang bekerja di Hindia. Salah seorangnya adalah anggota Mahkamah Agung Hindia yang bergelar kesatria, M.C. Piepers (1835–1919), yang menyebut Snouck pembuat onar yang berjingkrak-jingkrak bersama "para monyet dan gelandangan". Meski tidak menanggapi tuduhan bersahabat dengan orang-orang jangak, Snouck dengan bernafsu menyangkal cacian apa pun yang ditujukan pada pengetahuannya di bidang ini atau pada kepantasannya untuk membuat pernyataan publik. Secara sambil lalu dia juga mengambil kesempatan untuk sekali lagi menghajar van den Berg sebagai "pejabat yang konon ilmiah" yang "masih tidak mengetahui hal-hal yang dibutuhkan untuk melakukan pekerjaannya".[41]

Snouck secara lepas mengakui bahwa yang dia pelajari adalah teologi, bukan hukum. Dia bertanya-tanya mengenai pemilahan disiplin ilmu dalam akademi yang diyakininya telah membuat Belanda merosot dalam praktik. Koran-koran di metropolis dan koloni sama-sama menjadi pembawa pesannya pada Januari 1886 ketika dia menggunakan ulasan atas dua karya yurisprudensi seorang cendekiawan Jerman untuk menyerukan adanya pergeseran dalam universitas-universitas dari kajian teori hukum menuju apa

yang disebutnya "penyelidikan ilmiah". Dengan melakukan hal ini, demikian katanya, sang ahli hukum bisa menggunakan bantuan "sang etnografer dan filolog" untuk memahami secara lebih tepat bagaimana hukum-hukum tertulis berinteraksi dengan hukum-hukum tak tertulis dalam berbagai masyarakat Muslim. Sebagaimana kita seharusnya tidak menggunakan Hukum Romawi sebagai tolok ukur untuk menilai kehidupan bangsa Belanda, begitu pula Hukum Islam, yang lebih suka dia sebut "pengajaran kewajiban-kewajiban", tidak seharusnya dijadikan ukuran untuk menilai kehidupan muslim sehari-hari. Bagaimanapun, sejarah telah menunjukkan bahwa orang sudah lama memiliki cara menafsirkan hukum sedemikian rupa sehingga mencapai kompromi antara kepentingan spiritual dan kepentingan duniawi.[42]

Pendekatan ini juga memengaruhi serangannya yang jauh lebih luas terhadap pandangan yang berlaku, yang muncul dalam serangkaian artikel dalam *De Gids*. Di sini dia menyebutkan berbagai gagasan "reformasi" Islam di Mesir yang baru saja dijajah sebagaimana yang didukung oleh orang Inggris, Wilfred Scawen Blunt (1840–1922), dan seorang pengacara Belanda yang bekerja di persidangan-persidangan campuran di bawah para Khedive, P. van Bemmelen (1828–92). Keduanya mengaku sekutu Mesir dan pendapat-pendapat mereka dihargai para sejawat Snouck.

Snouck menyatakan bahwa kedua orang itu hanya teperdaya membayangkan bisa benar-benar menilai seberapa Islami sebuah masyarakat dengan membandingkan teks-teks hukum klasik dengan masyarakat yang hidup. Tidaklah masuk akal mengandaikan bahwa Islam bisa "direformasi" sekadar dengan "kembali ke Al-Quran" atau dengan memperbarui (sebuah karya) yurisprudensi. Bagi Snouck, Islam bukanlah sekadar wahyu yang digabung dengan teladan Nabi. Islam adalah sistem organik yang berkembang untuk mempertimbangkan berbagai praktik yang ada dan kesepakatan umum (*ijma'*) komunitas. Islam juga merupakan sistem yang sudah menghabiskan empat abad untuk memperoleh tiga elemen yang saling mengukuhkan, yaitu Tradisi, Hukum, dan Mistisisme. Bagi Snouck, gerakan reformasi apa pun yang mengklaim kembali ke sumber asli sama saja dengan menyangkal sejarah. Seorang pembaharu sejati—jika ada yang akan muncul di sebuah negeri muslim—harus menghadapi persoalan jihad dan *ijtihad*, dengan konsensus ulama yang tak bisa salah dan struktur mazhab-mazhab yuridis; semua ini mendarah daging berkat apa yang Snouck duga sebagai sifat "katolik" dan "konservatif" Islam.[43]

Kita tidak boleh melupakan fakta bahwa pemikiran Snouck selalu didasari oleh fokus kolonial. Dia menyerukan perlunya lebih mengenal masyarakat Muslim dengan alasan mereka akan bisa diatur secara lebih bijaksana jika dipahami. Sekali lagi, ini adalah argumen untuk mendukung pekerjaannya pada masa depan karena Snouck jelas menyiratkan bahwa ada kebutuhan

mendesak terhadap seorang Orientalis terdidik yang digaji negara yang dapat mengantisipasi ancaman terbesar terhadap keamanan kekuasaan Belanda: yakni Sufisme tarekat yang sulit dikendalikan. Dia sengaja menunjukkan bahwa merupakan sebuah kekeliruan, seperti yang dilakukan kebanyakan orang, menyamakan mistisisme muslim hanya dengan bentuk Sufisme yang ini, sebuah bentuk yang menurut dugannya merupakan cara elitis yang lahir dari perjumpaan dengan dunia Indo-Persia.

Dengan struktur dan metodenya yang longgar, yang sebagian besar berasal dari intuisi dan ilham, tarekat terbukti merupakan rute pelarian bagi para individu yang ingin mengatasi tuntutan agama sehari-hari. Namun, ketika berkembang, sistem pengajaran ini membuka pintu menuju berbagai penyimpangan teosofis dari keimanan "sejati" dan mendorong segala macam takhayul serta penyimpangan seolah-olah berdasarkan kitab suci. Ketika banyak praktik semacam ini menjadi lazim di luar India dan Persia, "kompromi" menjadi satu-satunya jalan yang tersedia menuju apa yang disebut Snouck "Katolikisme Muslim".[44]

Snouck bahkan mengklaim—seperti halnya Dozy—bahwa umat Muslim telah melupakan bahwa penghormatan kepada para wali adalah sebuah konsesi.[45] Lambat laun kebutuhan untuk menguasai literatur keislaman menjadi sebuah teka-teki yang dikhususkan untuk para ahli hukum, sementara Sufisme ditinggalkan di tangan orang-orang suci yang harus menemukan cara untuk membedakan diri mereka dari golongan para peniru dan penyaru yang semakin banyak. Untunglah al-Ghazali yang agung menyediakan jalan keluar berupa *Ihya' 'ulum al-din*-nya, sebuah karya yang menyatukan semua bidang pengetahuan dan "menghidupkan semua ilmu pengetahuan yang suci", dengan memberikan "kedudukan istimewa pada pendidikan yang baik".

> Apakah dia bergabung dalam sebuah persaudaraan mistis yang diakui atau tidak, setiap orang beriman ... setelah mempelajari berbagai kewajiban agama, akan berlanjut mempelajari mistisisme. Ini selalu diajarkan dengan semangat dan sebagian besar dengan kata-kata Ghazali. Ini ... bahkan populer di Hindia Timur. Banyak murid Melayu dan Jawa menggunakan tiga buku yang dijilid menjadi satu sebagai panduan mereka. Pelajaran pertama berkaitan dengan *fiqh* (pelajaran mengenai berbagai kewajiban), yang kedua dengan *tawhied* atau *oeçoel* (pelajaran mengenai keyakinan), dan yang ketiga dengan *tasawwoef* (mistisisme).[46]

Dengan demikian, bangunan tritunggal Islam yang megah itu disempurnakan dengan teks puncak karya al-Ghazali yang melengkapi batu puncak berupa kehidupan Muhammad. Namun, masih ada yang akan datang. Snouck mendesak para pembaca agar waspada terhadap kaum Wahhabi karena pergerakan mereka bukanlah gerakan "reformis", terlepas dari apa yang

disarankan oleh beberapa orang (Keijzer, Dozy, dan Poensen). Sebaliknya, apa yang diupayakan kaum Wahhabi adalah "pemurnian kembali" Islam, dan dengan demikian pemalsuan sejarah. Mengikuti jejak Kuenen, Snouck bahkan memandang Wahhabisme sebagai Islam yang "tidak lengkap" yang dengan sia-sia hendak kembali ke waktu dan ruang Arab pada masa lalu yang menyangkal setiap klaim Islam sebagai sebuah Agama Dunia atau Agama Universal.

Bisa jadi Snouck terpengaruh pandangan-pandangan yang diterbitkan Ahmad Dahlan mengenai persoalan ini walaupun agak diimbangi pandangan pragmatis al-Madani bahwa orang-orang Madinah dan Dir'iyya telah bergerak melampaui berbagai perbedaan sektarian mereka. Sebaliknya, para pembaharu potensial yang dikagumi Blunt dan van Bemmelen tampaknya berasal dari kelompok jangak yang kemungkinan kecil dihormati sesama muslim. Tetap saja ibadah haji menjadi sumber bagi "keyakinan zaman pertengahan".[47] Dalam hal tersebut, Snouck menilai van Bemmelen benar yang menegaskan bahwa Persoalan Timur sangatlah penting bagi Barat. Bagi Belanda, masalah itu harus menjadi *satu-satunya persoalan*, dan sudah saatnya para petugas yang berpengetahuan lebih baik dikirim ke Hindia.

Bukan berarti Snouck mengutuk semua orang yang berani menulis tentang Islam. Dia sedikit menghargai berbagai intervensi yang dilakukan Poensen, walaupun juga mengecam gaya tulisnya. Poensen berhasil memerinci berbagai ritual orang-orang yang benar-benar dia ketahui menempatkan Islam di pusat kehidupan mereka. Yang tidak bisa dimaafkan Snouck adalah kebanyakan laporan Poensen diambil dari karya-karya Eropa—termasuk karya van den Berg dan Keijzer—dan Poensen tetap berpegang pada pendapat bahwa orang-orang Jawa kurang layak dianggap muslim ketimbang orang-orang Belanda dianggap Kristen. Bagaimanapun, Poensen lebih banyak melayani publik, baik di Belanda maupun di Hindia, dibandingkan begitu banyak penulis murahan dengan segala yang mereka sebut "pengalaman praktis".[48]

MEMBENTUK FRONT BERSAMA UNTUK HINDIA

Snouck memanfaatkan para misionaris Jawa untuk menghilangkan pengaruh buruk para ahli hukum Delft dan Batavia. Dia punya pengalaman lapangan dan nama yang cukup masyhur. Di hadapannya ada jalan lain menuju pengaruh dan kekuasaan pada masa depan. Dia membentuk persekutuan dengan Sayyid 'Utsman. Ketika Snouck mulai berkorespondensi dengan sang pencetak Arab ini pada Oktober 1886, kecendekiawanan dan ketekunan 'Utsman sudah menarik perhatian rekan-rekan sejawatnya, melalui hubungannya dengan Holle dan van den Berg serta atlas Hadramaut karyanya yang dicetak ulang oleh firma E.J. Brill pada tahun itu. Snouck juga sudah mendengar perihal

'Utsman selama bermukim di Mekah dan merasa cocok untuk membicarakan berbagai polemiknya menentang tarekat-tarekat populis.[49]

Ketika menyiapkan jalan untuk mendiskusikan pamflet-pamflet 'Utsman di *Nieuwe Rotterdamsche Courant* pada Oktober 1886, Snouck membuat keprihatinan Ghazalian yang mereka miliki terlihat jelas dengan menyatakan bahwa "setiap Mohammedan yang berpendidikan menganggap mereka [tarekat-tarekat Sufi] sebagai bidah, atau bahkan sisa-sisa kekafiran kuno ... dengan sihir mereka, mantra-mantra, sumpah-ular, dan lain sebagainya".[50] Selain itu, Snouck memandang tarekat sebagai lembaga yang terus-menerus mencari keuntungan finansial.

Para syekh mengutus agen-agen ke empat penjuru mata angin sembari mengizinkan mereka meninggalkan ritual-ritual yang diperintahkan untuk pengikutnya. Sedikit pengetahuan yang para syekh miliki "tercurah" kepada para murid yang "berasal dari kelas tak terdidik" dan tidak mengetahui dasar-dasar hukum Islam, yang keliru meyakini bahwa *dzikr*, wirid, dan kepatuhan mutlak kepada sang syekh akan menjamin keselamatan mereka di akhirat.[51] Jadi, seperti halnya Prancis memperhatikan karya Louis Rinn "yang sayangnya dikerjakan secara sembrono" mengenai bahaya orang-orang Sanusi, Belanda pun semestinya lebih memperhatikan sedikit hal yang sudah dituliskan mengenai berbagai tarekat di Hindia. Belanda seharusnya juga memperhatikan karya Snouck, *Mekka*, yang diharapkan membuka mata banyak pihak.[52]

Akan tetapi, apa yang dipahami orang Jawa kebanyakan dari sebuah karya ilmiah semacam itu? Jauh lebih baik jika pesan yang membawa kutukan itu datang dari otoritas mereka sendiri—dan siapa yang lebih baik daripada Sayyid 'Utsman? 'Utsman memiliki paduan sempurna pendidikan, garis keturunan, dan sikap—dan dia sejalan dengan otoritas tertinggi di Mekah, termasuk mufti baru mazhab Syafi'i, Muhammad Sa'id Ba Busayl, serta para teladan Ghazalian di kalangan orang-orang Jawi seperti Nawawi dan Junayd. Di sini ada seseorang yang benar-benar mengerti betapa inginnya orang Jawa kebanyakan terhadap "obat ajaib" yang dapat memberi kebahagiaan dunia akhirat, dan dengan demikian betapa liciknya para guru tarekat atas janji-janji palsu mereka. Snouck dan 'Utsman juga sepakat bahwa orang-orang Khalidi adalah yang paling tidak berharga. Sementara tarekat-tarekat lain menurut keduanya mengajarkan kesalehan lahir, kebanyakan menggunakan Syari'ah "sebagai sebuah Semboyan". Juga ada pihak-pihak lain yang menunggu mereka dilepaskan kepada musuh. "Kita tidak sedang bekerja dengan hipotesis di sini," kata Snouck, mengingat apa yang sudah didengarnya dari 'Abd al-Karim dari Banten; meski dia menyimpan perinciannya untuk *Mekka*.[53]

Snouck juga memberikan persetujuan paling tulus terhadap pandangan 'Utsman bahwa keajaiban sejati adalah sesuatu dari masa lalu dan pengajaran

yang hakiki tidak bisa muncul dari tangan para penipu dan oportunis. Snouck bersikeras, "orang Arab yang ini", berbeda:

> patut dihormati oleh semua orang yang berpikiran benar berkat semangat moral yang didedikasikannya untuk memerangi para guru-bidah di Jawa. Dengan demikian, dia menempatkan dirinya dalam bahaya yang tidak kecil karena para pemimpin yang licik menampilkannya sebagai seorang musuh kesakralan, sementara massa yang bodoh dan gelisah mudah memercayai tuduhan-tuduhan semacam itu. Walaupun begitu, dia memiliki keberanian dalam keyakinan dan tiada henti berjuang. Kami mengharapkan hal ini di atas segalanya karena para *sjêch* dan pengikutnya adalah lawan paling berbahaya bagi otoritas Belanda di Hindia Timur, sama bahayanya dengan orang-orang Senousi bagi otoritas Prancis di Aljazair. Oleh karena itu, tepat kiranya cendekiawan kami dari Hadramaut mendapatkan rasa terima kasih dan simpati dari semua yang mengharapkan kebaikan bagi Hindia Belanda, terutama pemerintah kita. Sekutu seperti itu ibarat permata yang layak disematkan pada emas. Kegagalan memahami nilai mereka sama seperti meninju wajah kita sendiri. Kami sudah berkali-kali menunjukkan bahwa hanya melalui kebijaksanaan dan kehati-hatian kita bisa mempertahankan kekuasaan atas sebuah negeri dengan jutaan Mohamedan-nya .... Untuk saat ini, biarlah dicatat di sini bahwa seorang Arab seperti Othmân ibn Jahja lebih berharga bagi kita dibandingkan berapa pun bupati "liberal" peminum anggur.[54]

Sayyid 'Utsman sangat menyadari bertambahnya ketertarikan Snouck terhadap dirinya. Pada 1886 Holle dan J.A. van der Chijs memberi tahu 'Utsman bahwa Snouck telah membaca pengesahan yang didapatnya dari Nawawi Banten dan Junayd Batavia untuk *Nasiha al-'aniqa*-nya. Informasi ini mendorong sang cendekiawan Batavia untuk menulis kepada Snouck mengenai *Wathiqa al-wafiya* karyanya. Dia menunjukkan hasratnya untuk melindungi publik dari mereka yang mendorong segala macam potensi kerusakan di kalangan orang-orang bodoh, tetapi demi menghindari kesulitan dia tidak menyebut nama syekh tertentu. Dia meminta dukungan Snouck untuk menghubungi pihak penguasa melawan para guru tarekat dan "orang-orang cemburu" yang berusaha menghancurkannya dan melangkah begitu jauh hingga mengklaim bahwa "Seandainya bukan karena keadilan Belanda di tanah Jawa dan tempat-tempat lain, tak mungkin saya hidup di Batavia!"[55]

'Utsman melihat jelas bahwa Snouck adalah sarana menuju karier mapan di Hindia. Dalam surat-surat berikutnya, 'Utsman menyertakan daftar karya-karyanya dan daftar berbagai keprihatinan yang dia harap akan disebarluaskan Snouck di kalangan elite politik Belanda. Strategi itu mendatangkan hasil. 'Utsman dan Snouck semakin terikat. Atas permintaan 'Utsman, Snouck mengusahakan jabatan Penasihat Kehormatan mengenai Urusan-Urusan Arab, yang diterima sang cendekiawan pada 1891.[56]

Sementara itu, Snouck melakukan lebih dari sekadar memerangi tatanan yang mapan dan mengidentifikasi berbagai kelemahan kebijakan kolonial Belanda *vis-à-vis* Islam. Dia tengah menggarap *magnum opus*-nya dan terus berkorespondensi dengan para informannya di Hijaz. Aboe Bakar terutama sangat aktif, mengirimkan jawaban secara rutin terhadap pertanyaan-pertanyaan Snouck dan buku-buku yang dipesannya. Yang paling menonjol adalah karya-karya Dahlan dan Nawawi. Karya orang Banten ini jelas melebihi karya si orang Mekah.[57]

Sepanjang periode ini, perhatian Snouck tak lepas dari Hindia. Seperti sudah kita lihat, artikel penting pertamanya adalah analisis terhadap buku-buku yang dibaca di Dataran Tinggi Padang sebagaimana yang dikumpulkan oleh van Langen, dan diikuti sebuah karya mengenai pengakuan-pengakuan milenarian (Kerajaan Seribu Tahun). Pada 1885 Snouck memperoleh sebuah laporan mengenai karya-karya yang tersedia di Jawa yang disiapkan oleh Bupati Lebak, S. Soerianataningrat. Pada 1886 dia berkorespondensi dengan pensiunan pejabat W.E. Bergsma, yang mengirimkan laporan-laporan dari Kendal dan Tegalsari.

Laporan Soerianataningrat, berdasarkan informasi yang diberikan Penghulu Landraad Lebak, Mas Hajji Muhammad Isma'il, mendaftar delapan karya yang digunakan di pesantren-pesantren Priangan. Studi dimulai dengan buku dasar *Alif-alifan*, yang menjelaskan alfabet Arab; kemudian *Turutan* dan Al-Quran dibaca untuk tujuan mempelajari pelafalan; dan lima karya "tingkat lanjut", yaitu *Sittin*, *Tasripan*, *Amil*, *Ajurrumiyya*, dan *Syarh al-sittin*. Buku-buku ini berharga *f*1 hingga *f*1,50. Khusus *Sharh al-Sittin*—yang kemungkinan adalah komentar al-Syarqawi atas *Masa'il al-sittin*—yang konon bisa menjadikan seorang murid mampu membaca dan memahami "semua buku agama", dijual seharga *f*5. Bupati Ponorogo, Tjokroamidjojo, menyatakan bahwa setelah belajar di pesantren semisal Tegalsari, sang murid bisa membeli buku apa pun yang dia mau.[58]

Materi yang ada memang masih terbatas, tetapi lebih kaya dibandingkan tawaran pesantren yang digambarkan oleh van Sevenhoven, van Hoëvell, atau bahkan Brumund. Ketiganya bekerja di bawah pemerintah dan hanya sedikit berminat terhadap pesantren karena para kiai tua jelas memperlihatkan kesediaan bekerja sama dengan negara.

Sebaliknya, sangat patut diperhatikan bahwa para guru yang mengajarkan teks-teks yang didaftar oleh Soerianataningrat tidak hanya terhubung dengan jejaring kecendekiawanan Mekah. Generasi yang lebih muda berafiliasi dengan Landraad yang baru dibentuk, sangat mungkin berkat patronase orang-orang itu juga. Misalnya, di puncak daftar ulama yang diakui di Distrik Lebak terdapat Kiai Samaun dari Muntare, yang digambarkan pernah belajar di Batavia di bawah bimbingan "Habib Syekh" (Sayyid 'Utsman?).

Dia mengajar menggunakan "bahasa Serang" seperti tokoh lain di antara para mantan gurunya, Kiai Lopang. Daftar tersebut berlanjut menyebut nama para pemegang jabatan, baik dalam dewan-dewan yang ditunjuk Belanda maupun sebagai penghulu, yang merupakan murid-murid langsung Kiai Samaun, Kiai Lopang, atau keduanya, dengan perkecualian Kiai Haji Seram dari Karawangi yang belajar di Tegalsari dan Kiai Haji Hasan yang tinggal di Citandun.

Informasi demikian mengonfirmasi simpulan Snouck bahwa kajian teks-teks Islam tidak mesti menciptakan sekelompok orang yang bermusuhan terhadap negara kolonial. Beberapa guru mungkin saja menanamkan kecenderungan antikolonial di pesantren-pesantren yang terkait dengan kenangan akan Diponegoro, tetapi yang lain berharap jabatan semiresmi di dalam, atau setidaknya berdekatan dengan, birokrasi kolonial. Patronase semacam itu pastinya juga memainkan peranan dalam penunjukan orang-orang yang dikenal Snouck, seperti Hasan Mustafa dari Garut (bisa jadi orang yang sama dengan cendekiawan berbasis Citandun yang disebut Soerianataningrat) dan Arsyad b. 'Alwan dari Serang, seorang teman dari Hijaz yang menjadi korban kekacauan Cilegon pada 1888.[59]

Pendidikan dasar dan patronase pesantren membuka jalan menuju eselon-eselon rendah dalam administrasi Belanda, tetapi, seperti yang diketahui Snouck, rute perjalanan kecendekiawanan selanjutnya menjauh dari Batavia menuju pesisir utara, tempat para murid ditawari asupan yang lebih kaya dan lebih beragam berupa karya-karya cetakan Singapura. Dalam laporan berbahasa Melayu yang dikirimkan dari Kendal pada Maret 1886, seorang pejabat pribumi yang telah mengumpulkan salinan *Sittin*, *Safina*, dan *Asmarakandi*, mengemukakan terdapat empat jenis buku yang digunakan di pesantren, masing-masing setebal kira-kira 300 halaman. Keempat buku itu adalah: (a) karya-karya tafsir, untuk "memahami bahasa Arab tinggi dalam *koorän*"; (b) karya-karya tata bahasa, untuk "memahami makna kisah-kisah berbahasa Arab yang digunakan orang-orang yang ditulis dalam *koorän*"; (c) karya-karya *fiqh*, untuk "memahami dan menghafalkan tindakan-tindakan hati yang baik"; dan mungkin yang paling penting (d) buku-buku *tasawwuf*:

> untuk mengingat perbuatan-perbuatan para nabi yang disetujui Tuhan, atau orang-orang yang tidak pernah melakukan dosa, atau untuk melindungi Islam dari hal-hal terlarang, seperti berdusta, menyakiti orang lain, mengambil hak orang lain atau mencuri, atau menggunakan mantra sihir terhadap orang hidup.[60]

Snouck ingin melampaui gambaran-gambaran yang luas berbasis mata pelajaran seperti itu, dan jelas bahwa dia mampu memperoleh informasi lebih terperinci dari para pejabat lain. Catatan-catatannya mengenai Karesidenan Demak, misalnya, merekam luasnya penggunaan *Safina*, *Sittin*, dan *Fath al-qarib* (*Kemenangan Yang Mahadekat*) karya Ibn Qasim al-Ghazzi (w.

1512), serta teks-teks tingkat lebih lanjut karya al-Ghazali dan *Sullam al-tawfiq* (*Tangga Pertolongan Tuhan*) karya ʻAbdallah Ba ʻAlawi (w. 1855). Jika kebanyakan guru mendapatkan pendidikan di dalam karesidenan, para kiai terkemuka ke Jepara, Madiun, Surabaya, dan Mekah. Koneksi semacam itu sangat penting dalam mengomunikasikan karya-karya kecendekiawanan terkini, seperti teks yang disusun penerus Dahlan, Ba Busayl, yang digunakan oleh seorang pengikut Sulayman Afandi di Desa Kauman Kadilangu. Sementara itu, di Rejoso, para guru seperti Haji Yusuf dari Jelak mengajar dengan menggunakan edisi cetak *Fath al-mu'in* (*Kemenangan Sang Pemberi Pertolongan*) karya Zayn al-Din al-Malibari (aktif 1567) dan *Minhaj al-qawim* (*Jalan Lurus*) karya Ibn Hajar al-Haytami.[61]

Karya-karya serupa bisa ditemukan di kota-kota yang lebih besar dan lembaga pesantren menunjukkan sifat generasional yang kuat serta semakin institusional. Banyak kiai menduduki tempat yang sebelumnya diduduki ayah dan kakek mereka, yang sebagian telah menyusun karya mereka sendiri. Catatan Snouck menegaskan bahwa komentar-komentar lokal digantikan menu internasional yang dibakukan. Namun, bukan berarti yang lokal ditaklukkan oleh yang global. Banyak kiai mengklaim hubungan dengan Sulayman Afandi di Mekah, tetapi Khalidiyyah sama sekali tidaklah menang. Para guru Syattari seperti Muhammad ʻUmar di Watuagun, Salatiga, masih harus ditemukan seperti halnya berbagai penafsiran lain atas ajaran tarekat, mengantarkan pada berbagai catatan aneh Snouck yang bersebelahan dengan sebutan-sebutan seperti "Sadririah" atau "Djawahir".[62]

Snouck punya beberapa misteri untuk dipecahkan. Sebelum ke Hindia, dia menyiapkan diri dengan mencari-cari berbagai penafsiran yang keliru mengenai tarekat dalam jurnal-jurnal yang memenuhi mejanya. Pada sebuah kasus, menanggapi permintaan yang penuh hormat dari misionaris atas informasi mengenai fanatisme "sekte satarijjah", Snouck menegaskan bahwa dia belum pernah mendengar tentang orang yang dalam dirinya sendiri adalah Syattari (dengan melupakan Muhammad ʻUmar dari Salatiga). Sebuah tarekat, dia menjelaskan, umumnya hanyalah satu tahapan dalam serangkaian praktik yang dipelajari kalangan elite seiring berlalunya waktu. Dia mengingat pernah bertemu seorang cucu "yang sangat terpelajar" seorang pensiunan bupati dari Semarang, yang kerap membaca mantra-mantra tertentu. Mantra-mantra itu dinyatakan Snouck "sama sekali tidak penting".[63]

CILEGON

Momok darwis gila mengemuka akibat pembantaian Cilegon pada Juli 1888. Namun, dengan segala perencanaan yang dikerahkan, peristiwa ini tak lebih dari bencana kecil bagi Belanda karena para pemberontak tidak memiliki daya

tarik kebangsawanan Diponegoro ataupun semangat ikonoklastik, semangat perlawanan Tuanku Nan Rinceh. Lebih realistis untuk memandang Cilegon sebagai perlawanan lokal ketimbang jihad populer. Wajar jika banyak surat kabar Hindia terobsesi dengan agen-agen tarekatnya dan banyak telunjuk pun ditudingkan ke Mekah. Namun, bukan berarti bahwa semua pejabat, meski gelisah mengenai wabah aktivisme Islam, berpandangan sama mengenai mekanisme yang melandasi kerusuhan sosial di Jawa.

Residen Surakarta melihat para mantan pejabat dan bangsawan yang tidak puas memanipulasi kalangan santri sebagaimana para guru yang fanatik memanipulasi kaum priayi. Meski demikian, sang residen tetap menuding koneksi Mekah yang diwujudkan oleh banyak haji, yang membawa para pengikut mereka menuju kegilaan melalui *dzikr* berlebihan. *Dzikr* pun diyakini mengantar pada "keadaan mabuk", tempat seseorang secara membabi buta mengikuti sang pemimpin, bahkan hingga titik "secara suka rela membunuh dirinya sendiri". Yang lebih mengkhawatirkan sang Residen, rel kereta mempermudah kunjungan ke pesantren-pesantren tempat teknik semacam itu diajarkan "hampir sebagai hal lumrah":

> Tidak ada seorang pemuda pun yang ingin menampilkan dirinya memiliki sedikit pendidikan atau pengetahuan tentang dunia hendak menyangkal bahwa dia pernah menghabiskan waktu, betapa pun singkatnya, di sebuah pêsantrèn. Pêsantrèn sekarang didatangi para pemuda dari kelas paling miskin, yang hidup seperti para biarawan-pengemis dengan biaya dari orang-orang yang lebih kaya. Di pêsantrèn-pêsantrèn ini, pada usia ketika orang paling mudah membentuk ikatan persahabatan abadi, berbagai hubungan terjalin di antara orang-orang dari berbagai kelompok sosial paling berbeda, dan dari seluruh bagian Jawa. Dengan begitu, penyebaran gagasan tertentu menjadi sangat mudah. Di sanalah ada bahaya besar, yang pada saat-saat tertentu bisa tumbuh dari kesengsaraan dan kemiskinan yang melanda ketika massa merindukan keadaan yang lebih baik. Oleh karena itu, semakin mudah menerima ramalan orang-orang yang mereka anggap pemimpin agama ... tak peduli betapa tak masuk akalnya ramalan-ramalan tersebut.[64]

Sosok yang terbukti benar setelah peristiwa Cilegon adalah Holle. Dia mampu memberikan laporan kepada Gubernur Jenderal tentang 'Abd al-Karim dari Banten yang kerap dicurigai, yang konon adalah guru utama bagi "hampir semua" penghulu distrik dan subdistrik di Afdeling Serang dan seseorang yang bisa mendatangkan banyak kerusakan dari Mekah.[65] Setelah berkomunikasi dengan Snouck, Holle bisa menyampaikan pendapatnya:

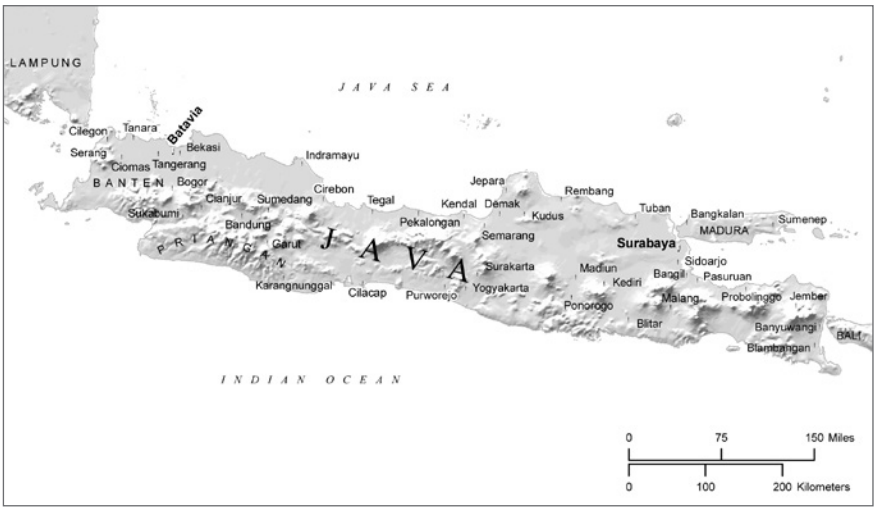
> Abdulkarim Banten sangat saya kenal, penerus Chatib Sambas dan *sjech tareqat* Jawa yang paling dihormati di Mekah (setelah Abdel-Sjakoer dari Surabaya). Dia tinggal di Mekah lebih dari empat puluh tahun. Saya punya bermacam anekdot mengenai dirinya dan saya kerap mengunjunginya. Dia sendiri memberi tahu

> saya betapa, selama tinggal di Bantam, terjadi sebuah gejolak dan murid-murid bertanya kepadanya apakah belum saatnya mengamalkan apa yang diajarkan. Namun, karena tidak ada ilham, dia memberikan tanggapan negatif. Saya tidak percaya dia memainkan peranan utama dalam sebuah pertempuran meski menikmati kekalahan *kâpir hôlanda*. Namun, pengaruhnya besar, bahkan di kalangan moderat. Pengaruh itu semakin besar karena dia memimpin pelajaran-pelajaran yang benar-benar sangat suci, bahkan perwakilan-perwakilan pengajaran resmi menghormatinya; misalnya, Sjech Nawawie dari Tanara dan otoritas Arab sekalipun yang tidak memandangnya sebagai orang terpelajar. Berkat hubungan kami, saya pun mulai agak menghormatinya. Namun, dari sudut pandang politik, saya menganggap aktivitasnya sebagai berbahaya. Jika ada kesempatan, saya kira pemerintah tidak akan rugi jika ditemukan orang yang tepat untuk mengawasi langkah Abdel Karim di Mekah. Saya berkeyakinan bahwa intoleransi keagamaan dinyalakan dari Mekah.[66]

Meski dengan niat berbeda, Snouck menggemakan pandangan banyak pendahulunya. Dia menyatakan bahwa Mekah, dengan "koloni Jâwah yang berkembang" benar-benar merupakan "jantung kehidupan agama Kepulauan Hindia Timur", yang darinya "banyak pembuluh nadi" memompakan "darah segar dengan kecepatan yang kian meningkat ke seluruh tubuh penduduk Muslim Indonesia". Perbedaannya dengan Keijzer dan Grashuis adalah bahwa Snouck pernah berkunjung ke jantung itu sehingga jauh lebih tahu betapa di sana "helai-helai benang semua masyarakat mistis Jâwah" berkelindan:

> Seperti halnya tak ada bendungan yang bisa didirikan untuk menghentikan aliran haji, begitu pula tak ada yang bisa dilakukan untuk mencegah setiap aliran ke hilir dan ke hulu agar tidak membawa benih-benih Arabia yang bertumbuh di sana, kembali ke Hindia Timur sebagai tanaman budi daya, dan melipatgandakan dirinya lagi. Oleh karena itu, penting kiranya pemerintah mengetahui apa yang tengah terjadi di Mekah, unsur-unsur apa yang diimpor dari sana setiap tahun, dan bagaimana menjadikannya sebagai dukungan bagi pemerintah atau setidaknya dijadikan tidak berbahaya.[67]

Pernah dinyatakan secara tepat bahwa seluruh bab terakhir *Mekka*, yang diselesaikan pada akhir 1888, merupakan argumen meyakinkan Snouck untuk pengangkatannya di Hindia.[68] Tentu saja jabatan bergaji yang diincarnya di Eropa masih belum terbuka untuknya, dan bahkan jabatan yang setengah diinginkannya di Delft sudah diberikan kepada van den Berg pada Mei 1887.[69] Maka, menyusul sebuah permintaan dari Menteri Koloni pada 26 September 1888, Snouck diangkat untuk memberikan nasihat terkait pelatihan dan pengiriman para pejabat Hindia ke Jeddah, tempat Aboe Bakar dipekerjakan dengan kapasitas yang berkelanjutan.[70] Jadi, itulah yang juga merupakan pertanda bahwa Snouck akhirnya ditugaskan ke Hindia untuk menyelidiki Islam di sana. Dia berlayar dari Brindisi pada Hari April Mop, 1889.



Gambar 6. Jawa pada Masa Kolonial akhir.

SIMPULAN

Yang pertama kita dengar tentang Snouck muda adalah nada ucapannya yang tajam. Kata-katanya adalah intervensi seorang cendekiawan skeptis yang sangat berhasrat memetakan berbagai cara agama berkembang di koloni-koloni yang hubungannya dengan metropolis tidak akan terputus dalam masa hidupnya. Terdidik dalam bidang kajian agama, Snouck memiliki ketidaksukaan yang kuat terhadap kecendekiawanan legalistik yang memprioritaskan teks atas konteks. Sebaliknya, dia mendesak agar berbagai pengamatan para pendahulunya dari kalangan akademisi maupun pendeta dipadukan dengan orientalisme yang dikembangkan secara lebih profesional sehingga akan secara lebih efektif melayani sebuah imperium yang berhadapan dengan Islam sebagai ancaman utamanya. Namun, dia masih harus membuktikan dirinya di lapangan. Itu dilakukannya dengan menjadi saksi atas Mekah dan tarekat-tarekat sebagai sumber potensial bahaya bagi kekayaan kolonial bangsanya. Dia mempertaruhkan klaim ketokohan dalam bidang pilihannya. Dengan publikasi *Mekka* dan guncangan Cilegon, masa depan personal Snouck sama sekali tidak terjamin. ■

DELAPAN

PERJUMPAAN-PERJUMPAAN KOLABORATIF

1889–1892

Sudah dinyatakan bahwa dalam proses penciptaan kategori Agama-Agama Dunia, dan penyertaan Buddhisme dalam kerangka tersebut, arsip tekstual Eropa mulai menggantikan representasi diri pribumi, meninggalkan lapangan untuk para misionaris.[1] Namun, meski rangkaian peristiwa yang sama bisa diikuti di bidang Islamologi Hindia Belanda, ini hanya berlaku hingga 1889 karena pada tahun itulah pengkritik paling energik para Orientalis dan pendeta mendarat di Jawa, siap untuk mengulangi perannya sebagai 'Abd al-Ghaffar.

ANTARA MANUSKRIP, TEKS CETAK, DAN GURU SUFI

> Berada di sana selama beberapa hari, menjadi jelas bagi saya apakah akan dibiarkan dengan damai sebagai seorang muslim Eropa yang mengenakan *fez*, atau akan [diusik] tanpa belas kasih karena sebuah topi.[2] (Snouck kepada van der Chijs, Desember 1888)

Ketika Snouck tiba di Batavia pada 11 Mei 1889, dia pastinya memegang dua topi. Di satu sisi, kunjungannya ke Mekah menandainya sebagai seorang Orientalis yang sangat berhasil bagi rekan-rekan sejawatnya. Di sisi lain, bagi rakyatnya pada masa depan dia adalah seorang muslim yang berpengetahuan mendalam. Beberapa darinya bahkan bersedia menyebut Snouck sebagai haji atau mufti (padahal dia bukan keduanya). Hal ini cukup menjelaskan antusiasme sebagaimana diungkapkan dalam *Bintang Barat* pada akhir Mei ketika seorang koresponden menggambarkan betapa kedatangan seorang "Mr. Dr. C. Snouck Hurgronje *alias* Moefti Hadji Abdoel Gafar, seorang yang sangat terpelajar dalam bahasa Arab dan agama" telah menimbulkan sedikit kehebohan, dengan beberapa orang bertanya-tanya apakah dia juga akan pergi ke Solo di Jawa Tengah, untuk memeriksa praktik Islam di kalangan orang-orang Tionghoa.[3]

Snouck memang pergi ke Solo sebagai bagian tur studi ulang-alik antara Batavia, Priangan, dan Ponorogo sejak pertengahan Juli 1889 hingga awal Februari 1891. Pada akhir tahap ini dalam kariernya dia akan menolak peluang untuk kembali menduduki kursi guru besar di Leiden dan memulai negosiasi untuk jabatan seumur hidup sebagai "Penasihat untuk Urusan Pribumi dan Arab". Ini mestinya tidak mengejutkan. Snouck sudah lama menyukai pekerjaan yang memberinya kesempatan untuk menyampaikan "pengetahuan berguna" apa pun yang bisa dihasilkan untuk negara. Sebagaimana yang dia beri tahukan kepada teman teolognya Herman Bavinck (1854–1921) pada Juli 1890, "pengetahuan tentang situasi kawasan Mohammedan di sini, tentang semangat dan pengaruh pendidikan Mohammedan, tentang cakupan apa yang disebut masyarakat mistis, dsb. dsb. sama pentingnya bagi pemerintah dan legislasi, seperti roti yang kita makan sehari-hari".[4]

Meskipun tidak secara khusus tertarik kepada Tionghoa muslim sebagai kategori observasi tersendiri, Snouck sangat metodis dalam caranya memulai melihat bagaimana Islam dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagian sekadar merupakan kebiasaannya dalam bekerja, sebagian yang lain disebabkan sifat tugasnya, yakni untuk menilai berbagai cara pengaturan Islam sehingga negara bisa meresmikan sebuah gereja "Mohammedan" dan mengoordinasikan pengumpulan dan alokasi dananya.

Sangat berbeda dari usahanya di Mekah, yang jauh dari kenyamanan dan perlindungan kekuasaan Eropa, Snouck mampu memenuhi sekitar dua lusin buku catatan dengan hasil pengamatan karena bekerja dalam lingkungan yang sering kali sangat mewah.[5] Selain ini, dia mampu mendapatkan berbagai manuskrip dan menggunakan jasa para penyalin, berbeda dari para pendahulu seperti Grashuis, yang kadang harus menunggu bertahun-tahun untuk mendapatkan karya-karya tertentu.[6] Seperti yang bisa diduga, sebagian besar catatan Snouck menempatkan berbagai ulama yang turut serta dalam dewan-dewan keagamaan yang baru, memetakan bagaimana mereka terhubung dengan hierarki kolonial, terhubung satu sama lain melalui perkawinan, dan terhubung dengan jejaring pengajaran yang silang-menyilang di Jawa dan dunia muslim yang lebih luas. Tersebar di halaman-halaman buku catatannya, cuplikan teks-teks lain: berbagai laporan para informan yang terdidik, fatwa yang tertulis pada taplak, dan salinan berbagai legenda pra-Islam pada pelat tembaga.

Untuk tujuan kita, pengamatan dikonsentrasikan pada jejaring pengetahuan dan khususnya tarekat. Ini adalah instruksi utama Snouck. Empat minggu setelah kedatangannya, Snouck mengirimkan laporan kepada Gubernur Jenderal. Dia kembali menyatakan bahwa para syekh "ordo mistis kelas bawah", yang ditentang para guru yang dihormati seperti Junayd, Mujtaba Batavia, dan Sayyid 'Utsman, memiliki potensi menjadi lawan

terbesar pemerintah kolonial. Lebih jauh, Snouck mengejek pernyataan bahwa Nawawi "yang ortodoks" akan menyetujui "pertunjukan" seperti yang terjadi di Cilegon. Nawawi mengutuk jenis "mistikus kasar" semacam itu melalui sebuah fatwa, yang menurut seorang pejabat junior di Serang membuatnya mendapatkan ancaman pembunuhan.[7]

Demikianlah, Snouck berangkat mencari para musuh yang kasar bagi ortodoksi Islam ataupun keamanan kolonial. Ini perjalanan yang tidak terburu-buru. Di Sukabumi, pada pertengahan Juli, dia tinggal bersama menantu mantan penghulu. Orang ini menyertai Snouck berkeliling ke sekolah-sekolah setempat dan mendapati para guru menggunakan *Sullam al-tawfiq* sebagaimana dikomentari oleh Nawawi, serta sebuah cetakan baru buku pengantar al-Sanusi. Snouck mencatat para guru tidak bisa melakukan aktivitas tanpa izin dari ulama yang diawasi Belanda dan setiap buku baru harus diperiksa sebelum digunakan. Selain itu, Snouck mengamati bahwa semua teks berbahasa Arab, tetapi penjelasan disampaikan dalam bahasa Sunda. Di sini pula dia mencatatkan sesuatu mengenai pencariannya terhadap sebuah buku misterius, *Martabat tujuh*, yang disebarkan oleh seorang guru Batavia bernama Wirta atau Merta. Tak seorang pun yang dia temui di Priangan pernah mendengar tentang buku tersebut, atau pernah bertemu pengarangnya, yang konon muncul di Ibu Kota tepat setelah para pelayan rumah tangga menerima gaji.[8]

Catatan-catatan ini berguna bagi Snouck untuk berbagai pernyataannya mengenai Islam di Hindia. Catatan yang sama juga berguna bagi pihak-pihak lain karena merupakan produk sebuah keterlibatan dengan para informan yang siap mendapatkan keuntungan dengan si orang Belanda muda. Yang paling penting di antara mereka adalah Hasan Mustafa, yang diklaim pernah Snouck jumpai di Kota Suci. Hasan Mustafa muncul di halaman dua. Snouck, yang pergi ke Garut bersama Holle, mencatat bahwa Hasan Mustafa adalah murid Muhammad Garut (disusul Nawawi Banten, Muhammad Hasab Allah, Mustafa 'Afifi, dan 'Abdallah al-Zawawi) di Mekah. Hasan Mustafa kembali ke rumah ketika ayahnya tidak mampu lagi membiayainya. Karena sudah menjalin hubungan dengan Penghulu Kepala, dia diberi sebuah sekolah dan tempat tinggal dekat masjid kota yang posisinya tidak pas.[9]

Catatan sepintas lalu semacam itu mengarahkan pada kenyataan bahwa mereka tidak pernah bertemu sebelum titik ini. Korespondensi Hasan Mustafa sulit dipahami pada titik ini, dan Snouck sendiri tidak pernah memberikan perincian tentang pertemuan mereka di Mekah.[10] Walaupun perjumpaan mereka di Mekah hanya sekilas, tak diragukan lagi mereka ditakdirkan untuk bertemu karena Hasan Mustafa adalah anak didik Holle serta 'Abdallah al-Zawawi. Masa depan mereka di Hindia saling berkelindan karena Hasan Mustafa menjadi informan Snouck, dengan bayaran *f*50 per bulan. Sejak

saat inilah metode kerja Snouck menjadi jelas bagi para pembaca catatan-catatannya. Dia mendokumentasikan kunjungan-kunjungannya ke berbagai masjid dan pondok setempat, mencatatkan judul-judul yang diajarkan, nama para guru, dan tarekat yang diklaim mereka wakili.

Pada beberapa kasus, Snouck bahkan tidak perlu mengajukan pertanyaan-pertanyaan semacam itu. Hasan Mustafa, misalnya, sudah menyusun sebuah daftar karya-karya berbahasa Arab yang digunakan di Priangan untuk pemerintah pada November 1889, dengan memilah antara buku-buku yang dianggap "lama" (barangkali dalam arti "klasik") dan kitab yang lebih baru semisal karya Nawawi dan risalahnya yang merupakan versi syair dari kitab terkenal *Waraqat* (*Lembaran-Lembaran*) karya al-Juwayni (w. 1085). Mengingatkan pada kata-kata pejabat yang telah melaporkan buku-buku yang digunakan di Kendal pada 1886, Hasan Mustafa menggambarkan karya-karya mengenai Sufisme sebagai ditujukan untuk "melestarikan berbagai tindakan baik tubuh dan hati" pembaca.[11]

Lama dan baru adalah tema yang dominan dalam karya Snouck. Dalam berbagai wawancara dia kerap memulainya dengan pertanyaan tentang pengaturan waktu dan ritual-ritual penting, lalu berlanjut pada pertanyaan mengenai sifat pengajaran di pesantren-pesantren sekitar, dan akhirnya—tetapi tidak selalu—tentang tarekat yang diajarkan. Juga jelas bahwa, sepanjang proses ini, para syekh dengan senang hati memberikan berbagai materi berkat hubungan Snouck dengan komunitas Mekah dan keimanan yang masih ditampakkannya. Banyak di antara materi ini adalah teks-teks Syattari. Kesediaan para syekh memberikan materi-materi itu merefleksikan menurunnya popularitas tarekat Syattari akibat invasi Naqsyabandi. Meski tampaknya hanya ada sedikit keengganan untuk menyingkirkan manuskrip-manuskrip Syattari di beberapa kota, para penganut Syattari tetap kukuh di banyak bagian Jawa.

Setidaknya, Snouck masih bisa menemukan para guru yang menyandang nama tersebut, termasuk Imam Prabu dan Adi Kusuma (Raden Muhammad Nur Allah Habib al-Din, w. 1903). Namun, meski kedua guru ini, yang berbasis di Cirebon, mengklaim nama Syattari, Imam Prabu menekankan bahwa hanya sedikit orang-orang sejenis mereka yang benar-benar melangkah lebih jauh daripada menjelaskan *dzikr*.[12] Adi Kusuma, yang mengklaim keturunan Sunan Gunung Jati, dan lebih menyukai pakaian pejabat Jawa ketimbang pakaian kiai, tampaknya hanya menawarkan sedikit sekali kepada pengikutnya. Meski tidak pernah mempelajari Al-Quran, dia membimbing banyak murid melalui apa yang disebutnya ajaran Syattari; meskipun bukan dalam *dzikr* itu sendiri. Dia memiliki salinan *Tanbih al-mashi* (*Arahan bagi yang Cakap*) karya al-Sinkili, tetapi silsilahnya tidak memiliki kesamaan dengan garis silsilah 'Abd al-Ra'uf dan Muhyi al-Din Karang. Adi Kusuma

juga malu-malu dalam kaitannya dengan kemampuannya sendiri, mengakui bahwa manuskripnya yang berharga lebih mirip "pusaka" sakti ketimbang panduan yang berguna. Tampaknya Snouck sepakat karena dia kembali ke halaman tentang Cirebon dan mencatat bahwa kota itu dan Pekalongan mempertahankan pengajaran "prinsip-prinsip ilmu pengetahuan lama".[13]

Mengenali bahwa saat itu adalah masa transisi, Snouck belakangan mengingat betapa dia berhasil mendapatkan banyak buku panduan dari kulit kayu yang dimiliki ayah dan kakek para guru "ortodoks" yang sesekali merasa malu. Salah satu kasus demikian terjadi di Cikalong pada Agustus 1889 ketika Kiai Sahwi memberinya lembaran-lembaran buku panduan kakeknya yang berisi silsilah Syattari ʻAbd al-Muhyi. Selain silsilah tersebut, semua teksnya (*ʻAwamil*, *Ajurrumiyya*, *Sittin*, *Samarqandi*, *Miftah*, dan *Mufid*) adalah karya-karya yang tetap disukai. Barangkali keadaan manuskrip yang menyedihkan membuat Kiai Sahwi bersedia menyerahkan pusakanya. Karena, ada banyak karya cetakan baru untuk dimiliki dan murah harganya.[14]

Akan tetapi, pada umumnya murid-murid dari segala tradisi menuju sekolah-sekolah terkenal di pesisir utara, seperti sekolah milik Salih Darat dari Semarang, yang peraturannya diberikan kepada Snouck. Rujukan-rujukan tersebut kalah pamor jika dibandingkan Surabaya sebagai tujuan keilmuan. Ke mana pun Snouck pergi di Jawa Barat—dia menghabiskan lebih banyak waktu di sana ketimbang di tempat lain setelah menikahi putri Penghulu Kepala Ciamis—semakin jelas bahwa sebagian besar jalan mengarah ke Surabaya. Tampaknya sebagian murid akan pulang dengan puas karena dikenal sebagai *santri Surabaya*. Lagi pula, kota itu sudah semakna dengan ʻUbayda karena seluruh generasi Kiai Garut belajar di bawah bimbingannya di Sidosremo. Namun, Snouck tidak tahu banyak tentang ʻUbayda selain bahwa orang ini terkenal sebagai keturunan Sunan Ampel, yang kemudian digantikan seseorang bernama Zubayr setelah kematiannya, barangkali sekitar 1874. Van den Berg menegaskan bahwa lembaga itu diwariskan ke tangan ʻAbd al-Qahhar yang memimpinnya sampai kebakaran melalap bangunan yang sudah reyot pada 1885.[15]

Menjadi jelas bagi Snouck bahwa pesantren-pesantren seperti Sidosremo, bagi sebagian orang, adalah tempat antara untuk menuju Mekah, tempat mereka akan menghabiskan waktu rata-rata enam tahun dan setelah itu dilanjutkan dengan mempelajari tata bahasa di Madura. Juga menjadi lebih jelas bahwa berbagai edisi cetak yang baru adalah hal penting bagi orang-orang Jawa. Edisi cetak itu mendorong penggunaan karya-karya berbahasa Arab tingkat lanjut ketimbang buku-buku pengantar berbahasa Melayu yang lebih disukai orang-orang Syattari. Namun, bahasa Melayu tetap penting di Jawa Barat dan sebagian sekolah di pesisir utara. Mendiang ʻAbd al-Ghani dari Cikohkol, yang mengklaim keturunan ʻAbd al-Muhyi Pamijahan, konon

pernah belajar di Aceh, Kedah, dan Palembang. Demikian pula karya-karya ʻAbd al-Samad al-Falimbani ataupun Da'ud al-Fatani masih diperdebatkan di Cianjur dan Kendal.[16] Banyak kiai Cianjur pernah belajar di Mekah di bawah bimbingan Zayn al-Din al-Sumbawi. Begitu juga dua putra Raden Haji Yahya dari istri Minangkabau-nya pernah belajar di bawah bimbingan orang Sumbawa itu, lalu keduanya mengajarkan karya-karyanya di Cilegon sebelum meletus yang oleh Snouck disebut sebagai *khawf* atau "teror".[17]

Gambar 7. Halaman judul *Majmu'at mawlud* (Bombay: Muhammadiyya, 1324), sebuah bunga rampai teks yang dicetak di India untuk pasar Asia Tenggara, sekitar 1900.

Jadi, bagaimanapun, pengalaman Mekah—meski membuat Belanda ketakutan—tampaknya memainkan peranan dalam menciptakan rasa

komunalitas Jawi yang langgeng. Zayn al-Din sama sekali bukan cendekiawan kelahiran Sumbawa pertama yang menarik minat orang-orang Melayu, Sunda, dan Jawa. Catatan-catatan Leiden Snouck menyebutkan beberapa kiai di sekitar Surabaya yang belajar pada ʻAbd al-Ghani Bima, yang masih dikenang sebagai syekh bagi Jawa secara umum. Jalur-jalur yang dicatat Snouck bukan sekadar menceritakan berbagai silsilah kecendekiawanan. Jalur-jalur ini juga merupakan ikatan darah. Contoh lain dari hubungan semacam ini bisa dilihat kembali pada catatan-catatan Snouck dari Garut. Ketika melewati kota itu, Snouck bertemu Kiai Mulabaruk, yang pernah belajar di Tegalsari di bawah bimbingan Hasan Besari, guru yang diperlakukan dengan sangat tidak hormat oleh Jan Brumund. Jelas bahwa Mulabaruk mendapati lebih banyak hal di Tegalsari ketimbang yang diperlihatkan kepada Brumund. Seperti yang dituturkan Hasan Mustafa dan pihak-pihak lain kepada Snouck, Mulabaruk mengkhususkan diri dalam tafsir Al-Quran karya al-Baydawi (w. 1286) serta karya-karya penting oleh Imam Nawawi dan al-Firuzabadi. Daftar Snouck juga memperlihatkan bahwa Mulabaruk mampu menempatkan para mantan muridnya di seluruh Priangan setelah mereka menyelesaikan masa studi lanjutan dari Mekah hingga Madura.[18]

Banyak lagi daftar semacam itu memenuhi halaman-halaman buku harian Snouck ketika dia pergi ke arah timur. Daftar-daftar tersebut memberikan wawasan yang sangat mendetail mengenai ikatan perkawinan dan kunjungan yang membentuk jaringan pesantren. Namun, meski daftar-daftar ini juga menegaskan bahwa Khalidiyyah menanamkan akar yang dalam di Jawa, keberadaan tarekat-tarekat lain juga terbukti. Kita bisa mendapati penyebutan para kiai yang sudah mempelajari Khalwatiyyah di bawah bimbingan ʻAbd al-Syakur Surabaya di Mekah, atau Muhammad Maghribi di Madinah. Juga ada berbagai indikasi mengenai tantangan yang diajukan oleh para tokoh seperti Imampura dari Bagelan, yang menyebarkan Syattariyyah versinya sendiri kepada ribuan peziarah sekitar 1885. Selain ini, terdapat bukti mengenai penggabungan-penggabungan baru. Dua teks yang disalin untuk Snouck di Jawa Barat (salah satunya dimiliki oleh Patih Menes) tampaknya menyatukan unsur-unsur Naqsyabandiyyah dan Khalwatiyyah. Keduanya menggunakan silsilah nonstandar langsung dari Ahmad al-Qusyasyi ke Muhammad Tahir dari Bogor dan sebenarnya lebih merupakan kumpulan berbagai teknik ketimbang program yang koheren untuk memadukan dua metode praktik tarekat.[19]

Walaupun begitu, penilaian yang samar-samar seperti itu tidak sesuai bagi sebuah tarekat yang mengalami kemajuan pesat. Yang secara konsisten dikenali Snouck sebagai Qadiriyyah, ternyata identifikasi yang lebih tepat adalah "Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah" Ahmad Khatib Sambas. Salah seorang perwakilannya yang paling dikenal di Priangan adalah Muhammad Garut,

salah seorang guru Hasan Mustafa yang juga putra murid Mulabaruk, yaitu Hasan Basri dari istri Jawa-nya di Mekah. Snouck pastinya sudah mendengar tentang penutur bahasa Arab yang fasih, yang namanya kerap disebutkan oleh para informan berbarengan dengan nama 'Ubayda.[20] Muhammad Garut mendapatkan pendidikan awalnya dari sang ayah di Kiara Kareng. Pada usia sekitar dua puluh, dia pergi ke Mekah dan tinggal selama tujuh tahun di bawah bimbingan Syekh Zahid dari Solo, 'Ali Rahbani al-Misri, Muhammad Salih al-Zawawi, dan Muhammad Hasab Allah. Muhammad Garut akhirnya mengaitkan diri dengan Ahmad Khatib Sambas. Dia kemudian ke Garut pada 1879 sebelum kembali ke Mekah pada sekitar 1882. Setelah itu, dia pergi bolak-balik ke Kota Suci, menunjuk wakil-wakilnya sendiri, seperti Muhammad Salih di Sukabumi.[21]

Yang lebih menarik adalah hubungan mendalam antara Muhammad Garut dan Hasan Mustafa melalui calon penerus Muhammad Garut, Adra'i. Adra'i adalah salah seorang guru Hasan Mustafa di Garut. Mereka melakukan perjalanan ke Mekah bersama dan, setelah tinggal enam tahun, kembali bersama-sama. Setelahnya Hasan Mustafa menikahi keponakan Muhammad Garut. Dengan demikian, Hasan Mustafa adalah informan yang ideal pada beberapa tingkatan pengajaran, mulai tata bahasa sampai mistis. Kontak personal mereka barangkali telah membuka mata Snouck secara berbeda terhadap para praktisi tarekat, dan barangkali memberinya alasan untuk memikirkan kembali, atau setidaknya mengimbangi, ramalan bahaya untuk publik yang dia ajukan sebelumnya.

Ada guru-guru lain yang bisa jadi memiliki pengaruh yang sama terhadap Snouck. Dia paling terkesan dengan seorang "Qadiri" lain di Cirebon, yaitu Muhammad Talha dari Kalisapu putra Penghulu Kepala Cianjur. Talha pernah belajar di daerah setempat pada Muhammad Sahih (w. 1886)—seorang murid Mulabaruk dan 'Ubayda—dan pada Hasan Mustafa di Mekah sebelum kembali ke kampung halamannya sebagai guru Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah. Latar belakang Talha pastinya telah memengaruhi arah yang dia ambil karena tampaknya ayah Talha berperan dalam menjelek-jelekkan dan mengusir Kiai Lengkong, yang pesantrennya dicemooh oleh van Sevenhoven pada 1839. Meskipun putra-putra Kiai Lengkong sejak saat itu mendapat dukungan pemerintah kolonial, Snouck memandang rendah Hasan Absari dari Cianjur dan orang-orang yang sejenis dengan mereka. Dia juga tidak menghargai banyak orang Akmali di Cilacap, menyatakan bahwa kota tersebut "tidak memiliki cendekiawan".[22]

Ketika dijajarkan dengan para guru semacam itu, Talha benar-benar terlihat memiliki standar yang lebih tinggi. Snouck jelas terkesan kali pertama bertemu dengan Talha di Kalisapu pada 24 Agustus 1889. Pesantrennya sama sekali bukanlah kumpulan pondok-pondok bambu. Talha memiliki

rumah batu, balairung shalat, masjid untuk shalat Jumat, dan asrama bagi para murid yang berkunjung. Dari apa yang bisa dikumpulkan Snouck, Talha kerap menasihati para pejabat setempat mengenai hukum Islam (dia dikenal karena fatwa-fatwanya "yang berguna" mengenai brendi dan poligami). Dia juga merupakan produk pendidikan tarekat yang sangat beragam. Selama sembilan tahun di Mekah, tempat dia belajar kepada Hasan Mustafa, Talha memilih mengikatkan diri secara langsung dengan Khalidiyyah melalui ayah mertua Sulayman Afandi. Talha juga berbaiat pada Haddadiyyah via Ahmad Dahlan dan pada Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah-nya Ahmad Khatib Sambas. Yang terakhir inilah yang paling dikenang dari dirinya. Snouck punya kesan bahwa Talha-lah yang membaiat sang Bupati ke dalam tarekat tersebut. Snouck merasa yakin meski pihak-pihak lain menegaskan bahwa sang Bupati dan keluarganya setia kepada tokoh Syattari, 'Abd al-'Aziz dari Cirebon, yang juga konon telah mengambil tarekat Khalwatiyyah dari 'Abd al-Syakur Surabaya di Mekah.[23]

Pastinya bukan hanya mereka guru multitarekat. Muhammad Ilyas dari Sukapura, seorang veteran yang dua puluh tahun tinggal di Mekah, mengajarkan *baik dzikr* Syattari maupun Naqsyabandi kepada murid-muridnya. Di Tegal terdapat bukti serupa mengenai transisi yang tengah berlangsung ketika para guru yang sebelumnya Syattariyyah mulai mengajarkan ritus-ritus Naqsyabandiyyah dengan alasan bahwa Syattariyyah sebenarnya merupakan basis bagi Naqsyabandiyyah.[24] Lagi pula, pendekatan multitarekat ala Talha dan para koleganya bertentangan dengan berbagai pengandaian akademis mengenai watak reformisme "neo-Sufi" pada abad kesembilan belas, dan ijazah-ijazah kesarjanaannya menunjukkan campuran yang juga beragam. Di antara manuskrip-manuskripnya ada beberapa teks karya putra Sultan Cirebon, termasuk sebuah salinan *Tuhfa* karya Burhanpuri. Dia juga memiliki karya-karya cetakan yang bergengsi, seperti dua volume edisi karya Ibrahim al-Jaylani, *Insan al-kamil*, yang terbit di Kairo pada 1876, dan sebuah edisi kumpulan risalah karya Sulayman Afandi yang dilitografi di Istanbul pada 1883–84—kemungkinan besar karya-karya yang sama diperintahkan untuk dikuburkan di Mekah. Ini sama sekali tidak aneh. Ilyas Sukapura juga memiliki karya-karya Sulayman Afandi dalam bentuk manuskrip dan cetakan. Yang benar-benar membuatnya istimewa adalah Talha mengajarkan pendekatan Syafi'i untuk *fiqh* sekaligus menampilkan diri sebagai seorang Hanafi yang terdidik dan menyatakan bahwa fatwa semua mazhab haruslah dipertimbangkan. Hubungan apa yang barangkali dimilikinya dengan kaum "Hanafi" terdahulu di Asia Tenggara, seperti Da'ud dari Sunur dan Muhammad dari Silungkang, untuk saat ini tetap menjadi pertanyaan terbuka. Namun, bagi Snouck, persoalannya adalah mengomunikasikan temuan-temuannya kepada publik yang masih khawatir.[25]

SNOUCK SEBAGAI WEDANA

Snouck berusaha menyamai sumber terdahulunya, Poensen, dalam artikel-artikel surat kabar yang ditujukan kepada publik kolonial. Namun, di sisi lain, dia memerankan sosok seorang pejabat junior atau *wedana,* dan menempatkan dirinya di atas *desaman* "si orang desa"-nya Poensen. Artikel-artikel ini mulai muncul secara bersambung dalam koran progresif *De Locomotief* pada awal Januari 1891 dan berlanjut hingga Desember tahun berikutnya, pada saat Snouck sedang melaksanakan penyelidikan langsung mengenai pemberontakan Aceh. Dalam surat-surat yang diyakini terdorong oleh perhatian penuh kasih seorang pengawas yang sangat banyak tahu, Snouck memberi para pembacanya sebuah gambaran nyata mengenai kehidupan orang Jawa mulai ayunan hingga pondok, dan seterusnya. Gambaran tersebut adalah sebuah kisah, yang dituturkan dengan nada merendahkan diri, mengenai sebuah perjumpaan antara Timur yang spiritual dan Barat yang rasional, tempat kebijaksanaan intuitif orang-orang lokal yang menjalani hidup dalam sebuah dunia yang dipenuhi ruh-ruh terlalu sering diabaikan oleh para mandor Eropa yang kasar dan kerap kali mabuk.

Selagi wedana-nya Snouck menggambarkan berbagai ritus di seputar kehamilan, kelahiran, dan peristiwa-peristiwa kehidupan lainnya, dia juga mencatat bahwa zaman sedang berubah. Para santri yang keras menghilangkan banyak hidangan ritual terdahulu, doa-doa lebih sering terdengar dalam bahasa Arab ketimbang bahasa Jawa, terdapat semakin banyak orang Arab dan haji yang terlihat, dan bahkan kelompok elite priayi memilih nama-nama bahasa Arab untuk anak-anak mereka. Haji dan orang Arab masih menjadi momok menakutkan bagi anak-anak kebanyakan (di samping orang Belanda dan priayi). Namun, banyak orang bercita-cita mengirimkan anak-anak mereka ke pondok untuk dibimbing sang guru sebagai orangtua pengganti. Di sini murid terlibat pembelajaran sebaya yang intensif, teks-teks yang sudah diselesaikan disahkan secara pribadi oleh guru dan ijazahnya memungkinkan sang murid untuk melanjutkan perjalanan ke pesantren berikutnya tempat mereka kerap akan diminta terlibat dalam kerja pertanian, paling sering menanam kopi. Mengulangi komentar-komentar Verkerk Pistorius mengenai Sumatra, Snouck mengamati bahwa perjalanan semacam itu memberi para santri Jawa pengetahuan geografis mengenai pulau yang jauh lebih unggul dibandingkan pengetahuan para pejabat yang semestinya mengawasi mereka.

Akan tetapi, persoalannya beranjak lebih jauh. Wedana-nya Snouck tidak hanya menyesalkan kebodohan para pejabat Belanda yang dicetak di Belanda, tapi juga menyayangkan sikap umum yang mereka miliki terhadap Islam. Sikap itu sudah terlalu jauh sehingga seorang priayi yang menolak minum alkohol dianggap fanatik, dan mereka yang hendak bershalat harus melakukannya secara sembunyi-sembunyi. Akibatnya, para pejabat priayi,

yang dipaksa meninggalkan agama mereka sendiri, tidak berguna bagi Belanda ketika butuh nasihat mengenai perkembangan di dalam pondok, tempat perkataan guru adalah hukum.

Secara teknis, hukum yang demikian akan ditegakkan dengan lebih kuat jika syekh bersangkutan adalah guru tarekat. Untuk menggambarkan poin ini, Snouck membuat wedana-nya mengenang sebuah insiden dari masa mudanya ketika seluruh keluarganya menjadi "Syattariyyah":

> Pertama-tama saya harus membaca Fatihah di hadapan guru, yaitu surat pertama Koer'an yang diulang-ulang dalam setiap bagian setiap *sembahjang*; dan kemudian formula lain, bernama *tasjahoed*, yang juga diucapkan dalam *sembahjang*, dan yang memuat syahadat kami, di antara hal-hal lain. Setelah itu, sang *goeroe* menekankan bahwa tidak baik melewatkan lima shalat harian, dan agar saya tidak mengabaikannya selama bulan suci puasa, apalagi karena saya sedang belajar *tarèkat*. Akhirnya, dia mengajari saya, setelah tiap *sembahjang* petang, setelah magrib dan *ngiso*, untuk mengucapkan seratus kali: *la iláha illa 'lláh* "tiada tuhan selain Tuhan", selama itu saya harus duduk dengan cara yang ditentukan secara sangat saksama oleh *goeroe*. Setelah berlatih dengan *goeroe* selama tiga hari, tiap hari selama satu jam, saya diizinkan melakukan *bé'at* atau *bèngat*. Apa artinya, tidak jelas bagi saya pada saat itu. Setelah pertama-tama mandi dan mengenakan wewangian, saya harus duduk di depan guru dengan postur yang diajarkan. Dia memegang secarik kain putih pada salah satu sudutnya, sedangkan saya memegang sudutnya yang lain dengan tangan kanan. Dia kemudian mengucapkan beberapa formula berbahasa Arab, yang saya ulangi. Kain itu dijatuhkan, doa diucapkan, dan perkara ini pun selesai. Hanya pada tahun-tahun belakangan saya tahu bahwa *bèngat* sebenarnya adalah pakta suci antara *moerid* dan *goeroe*, tempat sang murid berjanji sejak saat itu untuk memperlakukan sang *goeroe* sebagai perwakilan Allah, dan tidak mengingkari apa pun perintahnya.[26]

Tentu saja Snouck menunjukkan berbagai keberatan pihak ortodoks terhadap para guru semacam itu, mengklaim bahwa sementara para ulama terkemuka menerima bahwa Wali Sanga adalah orang-orang suci, mayoritas guru tarekat yang baru adalah penipu, dan, lebih jauh, bahwa para guru mistisisme Jawa sama sekali tidak memiliki silsilah yang sahih.[27] Dengan mengesampingkan skeptisisme yang jelas yang mendasari narasi Snouck, kita bisa bertanya apakah pandangan metropolitan Snouck sebelumnya yang agak "ortodoks" mengenai para Sufi tarekat hingga tingkat tertentu telah dimoderatkan oleh kontaknya dengan beragam praktisi di Jawa. Berdasarkan yang menyusul dalam artikelnya, simpulannya pasti ya karena Snouck menempatkan di mulut sang wedana kata-kata yang dia sendiri tak mudah mengucapkannya:

> Saya kerap ditanyai apakah *tarèkat-tarèkat* ini bisa bekerja sama untuk membuat penduduk tidak menyukai pemerintah atau menimbulkan kebencian terhadap orang-orang dengan orientasi yang berbeda. Jawaban saya seperti ini: dalam semua kasus, ini bergantung kepada sang *goeroe*. Jika dia bodoh dan buruk, dia pun mengajari si orang desa yang percaya takhayul bukan agar menjadi orang baik dan taat beragama, melainkan agar melaksanakan setiap perintahnya; bahkan ada sebagian yang mengajari maling ilmu menghilang dan kekebalan untuk melakukan berbagai rencana mereka terhadap pihak-pihak lain. Jika dia bodoh tetapi tidak memiliki niat jahat, dia akan mengajarkan ilmu sihir palsu, atau hal-hal yang tidak akan dimengerti oleh murid-muridnya, dan dia sendiri pun hanya sedikit memahaminya. Sementara itu, seorang guru *tarèkat* yang pandai dan baik, membimbing orang-orang berdasarkan yang dia ketahui di jalan agama sehingga mereka akan memiliki pengaruh yang lebih besar terhadap hati [orang-orang] ketimbang guru kita [yang biasa]. Di Jawa sini, dia akan menjadi penuh curiga terhadap pemerintah hanya jika merasa dirinya dicurigai. Para guru yang pintar dengan niat yang kurang baik adalah berbahaya, meski penduduk memperlakukan ajaran-ajaran mereka seolah-olah hampir bersifat Ilahiah.[28]

Di sini kemudian Snouck mendukung penilaian terhadap para guru berdasarkan basis individual. Dia melakukan hal itu selama sisa karier resminya. Bahkan, dia sesekali berperan sebagai pendukung bagi para guru malang yang dianiaya oleh para "pribumi yang lebih ortodoks", yang menggunakan hubungan mereka dengan Belanda untuk mengklaim para guru berbahaya bagi publik. Pada 1892 Snouck mengingatkan bahwa jika membiarkan negara diubah menjadi penganiaya panteisme dan mistisisme, negara sebenarnya mengubah sang guru desa menjadi orang yang jauh lebih penting daripada yang sebenarnya.[29]

Selain itu, jelas bahwa Snouck menganggap berbagai keadaan yang mengakibatkan pembantaian Cilegon sebagai gejala dari masalah kelembagaan. Bukannya mengaitkan pembunuhan-pembunuhan di sana dengan hubungan internasional berbagai tarekat, sebagaimana yang diduga, kesalahan lebih terletak pada pertemuan berbagai gerakan internal para imigran "fanatik" dari Banten Utara menuju Priangan, dipadukan dengan ketidakmampuan dan kebodohan para pejabat setempat yang patut disesalkan. Pastinya Snouck mengadopsi sikap negatif, kadang dengan cerewet, terhadap para pejabat seperti insinyur kolonial, van Sandick, yang memanfaatkan sebuah laporan yang diserialkan pada Juli 1891—serta informasi dari van den Berg dan sekutu lamanya Piepers—untuk mengidentifikasi 'Abd al-Karim sebagai inspirasi peristiwa Cilegon dalam *Leed en lief uit Bantam*-nya. Dalam sebuah artikel yang menyimpulkan bahwa pengawasan pamong praja yang kuat selalu dibutuhkan untuk menjaga api Islam yang terus membara, van Sandick mengklaim bahwa Cilegon akan menjadi yang pertama dari banyak peristiwa sejenis pada masa

depan. Snouck sendiri pada praktiknya pernah mengambil posisi yang sama. Usaha van Sandick memberi Snouck sebuah ulasan yang merendahkan dari sang Penasihat, yang menulis dengan menyamar sebagai seorang pensiunan pejabat. Namun, topeng (dan sarung tangannya) terlepas ketika van Sandick berani bertanya berapa banyak "pemimpin agama" Aceh telah tunduk pada negara sejak laporan klasik Snouck dari 1894 (lihat di bawah). Karena, sejak 1892 Snouck telah memainkan peran paling kontroversialnya tepat di garis depan kolonialisme Belanda.[30]

SKETSA DARI ACEH DAN LOMBOK

> Orang-orang Aceh, beberapa ditemani para pemuda penari (*sedati*), duduk membentuk lingkaran besar di lantai dan berseru lantang "la Kaoula oula Kouata bi Allah", [*sic*] yakni: "hanya dengan Tuhan-lah daya dan kekuatan", kepala-kepala mereka bergerak ke depan dan ke belakang secara teratur, semakin cepat dan cepat, sampai mereka berubah seakan menjadi kubah dari tubuh. Setelah melakukannya dalam jumlah tertentu, orang-orang itu menjulurkan lengan dan meletakkannya di pundak orang di sebelah kanan dan kiri mereka. Dengan salam "la illaha ill Allah" mereka melemparkan tubuh bagian atas ke lantai sebagai satu kesatuan, melakukan gerakan itu layaknya satu orang tetapi ke arah sebaliknya, yakni ke belakang. Senam ini dilakukan dengan kecepatan yang terus meningkat dan seruan tiada henti. Ini adalah tontonan yang fantastik. Dengan sinar obor, sosok-sosok gelap diterangi dengan tubuh bagian atas telanjang, rambut acak-acakan dan wajah menjadi liar karena kelelahan saraf.[31] (V.S., "Mohammedaansche-godsdienstige broederschappen," 1891)

Tak diragukan bahwa Aceh adalah tempat yang menggairahkan pada 1891, tetapi tidak aman bagi Belanda. Saat itu delapan belas tahun sejak ekspedisi pertama terhadap yang disebut negara bajak laut ini. Dengan begitu banyak kegagalan militer dan parlemen di Tanah Air, kebingungan mengenai hal yang harus dilakukan terhadap bangsa yang benar-benar menolak untuk menyerah, paling banter yang bisa dilakukan Belanda adalah menciptakan "garis konsentrasi" mengitari kawasan pesisir yang mereka kendalikan. Maka, dibuatlah jalur kereta yang menghubungkan serangkaian pos bersenjata sepanjang jalan. Di seberang sana, terbentang daerah pedalaman tempat para pemimpin tradisional dan pemimpin agama bersaing memperebutkan pengaruh dan senjata. Apabila pengunjung di dalam garis kendali bisa menjumpai praktik Sufi dalam bentuk hiburan publik, di wilayah seberang urusannya lebih serius: azimat dan silsilah Sufi dipercaya memberi pemiliknya kekebalan dari peluru Belanda serta golok Ambon dan Jawa.

Selalu mencari-cari kesempatan, Snouck—yang hubungannya sebatas dengan mantan mediator Aceh Habib 'Abd al-Rahman al-Zahir di Mekah—

kali pertama menawarkan untuk mengulangi perannya sebagai 'Abd al-Ghaffar sewaktu perjalanan menuju Jawa pada 1889. Tawarannya ditolak karena jasanya dianggap lebih baik digunakan di Jawa. Setelah menyelesaikan berbagai surveinya mengenai ulama dan pesantren, Snouck tetap bersedia mengalihkan perhatian ke Aceh. Dia pun melapor ke Kota Raja pada Juli 1891. Meskipun belakangan dia menggambarkan tindakan beberapa orang senegaranya dengan sedikit ironi, dari surat-surat kepada gurunya, Theodor Nöldeke (1836–1930), jelas bahwa Snouck menikmati pengalaman bergerak di antara serdadu; terutama persahabatannya dengan J.B. Van Heutsz (1851–1924) yang saat itu berpangkat mayor.

Tugas resmi Snouck adalah untuk mendokumentasikan sebuah masyarakat dengan tujuan memberangusnya. Namun, kita bisa dengan mudah melihat dalam bukunya *The Achehnese*, yang merupakan hasil kunjungannya bahwa dia selalu merupakan sang sejarawan dan etnografer yang tertarik untuk memahami bagaimana sebuah bangsa menerima Islam, bagaimana filsafat Sufi menjadi perhatian para cendekiawannya, dan bagaimana para sultannya berusaha memonopoli esoteria tarekat-tarekat. Buku itu juga memungkinkan Snouck melacak berbagai silsilah Syattari Jawa Barat hingga ke 'Abd al-Ra'uf dan menerbitkan banyak pengamatan yang sudah dilakukannya di Jawa, meski hanya dalam bentuk catatan kaki tempat praktik Jawa berfungsi sebagai kontrol yang digunakan untuk mengukur penyimpangan bentuk-bentuk lain. Banyak hal yang ditemukan Snouck—atau diberikan kepadanya—di Aceh mengecewakan. Kesejahteraan dan kesarjanaan telah merosot dari tingkatan yang dicapai di bawah kekuasaan Iskandar Muda. Aceh, di mata Snouck, adalah negeri yang tengah mengalami kemerosotan. Istana kehilangan sisa-sisa terakhir kekayaan dan kekuasaannya dan sang Sultan merosot menjadi panglima perang daerah, hanya salah seorang di antara banyak panglima.

Snouck mencurahkan banyak ruang dalam studinya untuk apa yang sudah diketahui tentang praksis Sufi, yang diyakininya dibawa ke Aceh dari India. Kemudian, dia mempertimbangkan Hamzah Fansuri "yang panteistik", Syams al-Din yang "bidah", dan gema ajaran-ajaran Ahmad al-Qusyasyi yang "heterodoks" yang mengikuti jejak perdebatan termasyhur yang dimulai oleh Nur al-Din al-Raniri. Untuk merefleksikan pengalamannya mengenai Jawa, dia menggambarkan "kerusakan" Syattari sebagai terjadi di bawah tantangan tarekat-tarekat "Qadiri dan Naqsyabandi" dari Mekah, meskipun dia menganggap para perwakilan Aceh sebagai "tidak penting" dibandingkan mereka yang ada di Jawa Barat, atau Deli dan Langkat. Sebaliknya, dia mengulangi argumen-argumen terdahulu yang menggemakan pengamatan Lane di Mesir dan tuduhan Sayyid 'Utsman terhadap musuh-musuhnya, dan menyatakan bahwa ritual tarekat kadang-kadang merosot menjadi hiburan publik atau, lebih buruk lagi, memberi peluang bagi sebagian orang untuk

memuaskan hasrat terhadap homoseksualitas; meski dia sama sekali tak yakin bahwa keadaannya selalu demikian. Snouck dengan puas mengejek van den Berg yang mengaitkan tarian *sadati* dengan *dzikr* Naqsyabandi.[32]

Seperti sudah kita catat, penilaian Snouck mengenai keadaan Aceh didasarkan pengamatan-pengamatannya di Jawa ataupun pada apa pun yang kebetulan ditemuinya di lapangan atau tiba di mejanya di Batavia. Dalam catatan-catatannya, kita sering mendapati rujukan pada berbagai pengalaman atau simpulan yang dihasilkannya di pulau tersebut, barangkali disarikan dari sebuah buku yang hendak dia tulis. Perbedaannya adalah bahwa dia memiliki tugas lain yang lebih mendesak untuk dilakukan, yang pernah dinyatakan sebagai urusan Jawa. Snouck lebih suka mengikuti pandangan teman baiknya, J.L.A. Brandes (1857–1905).[33] Entah benar atau tidak, sebagaimana Jawa, Aceh menyajikan simpanan teks yang kaya untuk dikoleksi, dan silsilah untuk dilacak sebagai bahan bakar bagi studi masa depan mengenai permulaan dan perubahan Islam di Nusantara.

Studi Snouck mengenai Aceh dan Dataran Tinggi Gayo serta nasihat yang terus-menerus pada negara kolonial tidak mungkin terjadi tanpa mediasi para informan kunci. Hasan Mustafa sekali lagi terbukti penting dengan aliran laporan dari Kota Raja, tempat dia diangkat sebagai Penghulu Kepala pada Januari 1893.[34] Laporan-laporan ini meliputi perincian mengenai pergerakan sekutu temporer mereka Teuku Umar (1854–99), laporan-laporan mengenai ancaman terhadap van Langen (Residen untuk Urusan-Urusan Aceh yang tetap mengumpulkan bahan untuk Snouck), dan berita mengenai berbagai urusan internal Belanda. Juga terdapat perincian mengenai budaya dan praksis agama, seperti gambaran mengenai *ratib* yang digambarkan oleh seorang Aceh perwakilan sebuah tarekat pada Mei 1893.[35]

Sebagian besar materi diproses oleh Snouck untuk laporannya sendiri. Selain itu, Hasan Mustafa memainkan peranan sebagai penengah sukarela antara Belanda dan orang-orang Aceh. Sebuah surat melaporkan perbincangan Hasan Mustafa dengan para pemimpin Aceh mengenai berbagai kemungkinan praktik keagamaan yang aman di bawah pemerintahan Belanda. Urusan-urusan perkawinan, perceraian, dan shalat berada pada urutan teratas di antara berbagai keprihatinan lokal, sementara Hasan Mustafa sendiri ingin tahu bagaimana prinsip kekuasaan sultan hadir dalam imajinasi Aceh. Ketika ditanya tentang berapa lama Sultan Jawa hidup di bawah "VOC", kondisi para ulama, dan kemungkinan adanya "Penguasa Adil" di sana, Hasan Mustafa dengan niat membantu menyatakan bahwa Belanda sudah lama memiliki kebijakan mengizinkan praktik agama secara bebas, asalkan tidak membahayakan kesejahteraan publik.[36]

Kesediaan untuk melibatkan ulama seperti itu tampaknya membuat sebagian atasannya curiga sehingga Hasan Mustafa ditempatkan di bawah

pengawasan. Si orang Sunda itu merasa dizalimi dan menyusun risalah panjang yang memasukkan fatwa mengenai kewajiban setia pada negara. Pada Desember 1894 Hasan Mustafa juga menyusun panduan singkat yang mengajari para sejawatnya tentang bagaimana menghadapi para pengawas Eropa. Bersama petuah bijak lainnya, dia menasihatkan agar mereka tidak mengubah substansi dokumen apa pun yang diminta untuk mereka terjemahkan.[37]

Yang juga aktif adalah Teungku Kota Karang (w. 1895) yang agak unik. Setelah pernah menjadi salah seorang polemikus Aceh paling agresif, dia menarik diri dari kehidupan publik pasca-penyerahan diri Teuku Umar. Tampaknya dia sudah tenang dan sangat ingin melihat pembaruan perdagangan di pelabuhan. Dia bahkan berhasil meyakinkan Hasan Mustafa tentang ketertarikannya terhadap penyebaran lebih luas karya-karya cetakan, termasuk buku-buku astronomi, geografi, dan ilmu alam, apalagi *Taj al-muluk* (*Mahkota para Raja*) edisinya sendiri.[38] Meskipun dia mendukung pembukaan kembali perdagangan, sebagaimana beberapa *sayyid* di kawasan ini—di antara mereka ʻAbdallah al-ʻAttas, yang berkunjung pada April 1893, dan Sayyid Qasim yang sketsanya sampai ke arsip Snouck—banyak pemimpin Aceh dari "pihak perang" pedalaman tetap teguh menentang gencatan senjata atau bentuk kerja sama apa pun.[39]

Pada Juli 1887 Syekh Samman (w. 1891) selaku Teungku di Tiro sejak Desember 1885 mengirimkan surat kepada orang-orang Arab Kampung Jawa. Dia mengutuk siapa pun yang berani bekerja bersama Belanda. Dia juga mengajak mereka ke sebuah pertemuan di makam Teungku di Anjong (Sayyid Abu Bakr, w. 1782), sebuah monumen yang sebagaimana dinyatakan Snouck, mulai mengalahkan pamor makam ʻAbd al-Raʼuf.[40] Pada 1891 seorang komandan Aceh lain mengeluh bahwa para pemimpin Aceh bergabung satu per satu, sementara Konsul Utsmani di Singapura tidak mampu turun tangan atas nama mereka dan para syekh Mekah tampaknya hanya tertarik datang ke kawasan ini untuk mendapatkan istri "orang Belanda".[41]

Bahkan, orang-orang Aceh yang jelas merupakan kolaborator, seperti Teuku Umar, berbalik melawan Belanda ketika saatnya terlihat tepat. Namun, berbekal informasi dari orang-orang seperti Hasan Mustafa yang diolah oleh Snouck, Belanda akhirnya membalikkan keadaan sehingga menguntungkan meski harus mengorbankan nyawa ribuan orang Aceh. Strategi mereka melibatkan penggabungan para panglima perang turun-temurun yang tersisa, pengejaran tak kenal ampun terhadap gerombolan ulama pemberontak yang masih selamat, dan penghancuran besar-besaran terhadap basis dukungan musuh. Keseluruhan afair kotor ini dinyatakan berakhir oleh Van Heutsz pada 1903 ketika dia menerima penyerahan diri pengklaim takhta Aceh. Namun, ini adalah pertunjukan untuk pers. Pertempuran—dan kekejian—berlanjut hingga tahun-tahun sebelum Perang Dunia Pertama.

Mengesampingkan berbagai persoalan inheren dalam historiografi nasionalis yang menampilkan perang Aceh sebagai model untuk kisah benturan antara Islam dan kolonialisme di seluruh Nusantara, terdapat persoalan lebih jauh dengan pemberian nilai modern yang khas terhadap perlawanan Sufi dan bahkan Arab setempat. Dalam sebuah kasus penting di ujung lain Nusantara, pemerintah Belanda justru dianggap penyelamat kaum Muslim atas musuh mereka: pemberontakan muslim Sasak Timur pada 1894 melawan para tuan Bali yang Hindu dimanfaatkan untuk membenarkan sebuah invasi yang memulihkan sebagian besar kebanggaan militer Belanda. Pemberontakan itu bermula, sebagiannya, karena orang-orang Bali mengeksekusi seorang Arab pada 1892. Orang ini, Sayyid ʻAbdallah, berperan sebagai raja dan secara rahasia menjadi agen perdagangan Belanda. Dia dihormati oleh kalangan elite Sasak yang hampir semuanya adalah anggota jaringan Sufi pimpinan ʻAbd al-Karim dari Banten.

Berdasarkan yang kita tahu tentang Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah di Cilegon, dan memperhitungkan nasihat Snouck, adalah ironis bahwa deputi ʻAbd al-Karim yakni Guru Bangkol menjadi orang yang meminta campur tangan Belanda. Pihak Belanda jelas sangat senang karena punya alasan kemanusiaan untuk melanjutkan rencana menguasai Lombok. Bagi Belanda, hanya sedikit keprihatinan (kalaupun ada) bagi Naqsyabandiyyah. Telah disebutkan bahwa Naqsyabandiyyah muncul di kalangan orang-orang Sasak pada 1880-an dan segera hilang ketika banyak pemimpinnya menjadi bawahan para tuan tanah Lombok.[42] Bisa jadi persoalan tarekat tidak terlalu menjadi perhatian kedua pihak. Ketimbang menghilang, tarekat hanya lolos dari penglihatan pemerintah. Yang pernah dikirimkan kepada Snouck dari pulau itu tampaknya hanyalah gambar-gambar masjid dan istana Kelayar, serta sketsa seorang wali yang memegang tombak (lihat gambar muka).[43] Sketsa ini mungkin dibuat oleh *qadi* kota tersebut, yang sebagaimana Sayyid Qasim di Aceh, telah mengatur agar sketsa-sketsanya dikirimkan kepada seorang "mufti" terkenal dari Batavia, yaitu ʻAbd al-Ghaffar.

SIMPULAN

Berdasarkan usaha yang mendefinisikan bidangnya di Mekah, Snouck memanfaatkan koneksi yang sudah dia jalin di sana serta badai politik di Cilegon untuk berkeliling ke pesantren-pesantren Jawa. Dia melakukannya secara sadar sebagai abdi imperium, meski abdi yang yakin bisa memainkan peranan mengangkat rakyat imperium. Sepanjang perjalanan, dan perjalanan-perjalanan lain di perbatasan Aceh yang bermasalah, Snouck melepaskan jubah sang peramal bencana dan menasihatkan lebih banyak kesabaran, perhatian, dan penghormatan terhadap Islam sebagai agama sebuah bangsa yang

menderita. Islam, menurutnya, perlu dimodernisasi. Kaum Muslim harus disapih dari kepercayaan mereka terhadap jihad dan dari para guru mistik yang entah diremehkan atau dihormati oleh Snouck, bergantung pada perjumpaan pribadinya dengan mereka. Beberapa ulama dan manuskrip-manuskrip mereka (terutama di Jawa) lebih merupakan sumber minat antikuarian ketimbang intelijen kontrapemberontakan bagi Snouck ketika dia turun ke lapangan dalam sosok 'Abd al-Ghaffar atau menyiarkan pesannya dengan penyamaran sebagai pensiunan pejabat rendahan. Sepanjang perjalanan-perjalanannya, identitas muslim Snouck dan otoritas kuasi-kolonialnya dimanfaatkan oleh dirinya sendiri ataupun orang lain. Mereka juga ditantang oleh pihak lain lagi, yang khawatir kepentingan mereka di Hindia terancam. ■

SEMBILAN

PARA MUFTI BAYANGAN, MODERN KRISTEN

1892–1906

PARA MUFTI BATAVIA

Menulis tepat sebelum pemberontakan Cilegon, Sayyid ʻUtsman meminta Snouck mengiriminya salinan-salinan tulisan tempat polemik-polemik mengenai tarekat mendapat pujian. Dia baru saja mengajukan diri sebagai calon mufti (pro-Belanda) yang bisa menasihati muslim setempat mengenai soal-soal hukum keluarga. Ini bukan kali pertamanya dia memosisikan diri di pihak pemerintah. Risalah-risalah anti-Naqsyabandi-nya membuatnya dihormati di kalangan pejabat penting. Pada 1881 dia menyusun buku panduan yurisprudensi yang ditujukan untuk pengadilan agama yang baru. Tentu saja sudah ada buku panduan yang dicetak sebelumnya, dari *Tuhfa*-nya Taco Roorda hingga *Minhaj*-nya van den Berg, yang diremehkan oleh Snouck karena dia memberikan dukungan kepada tujuan Sayyid ʻUtsman. Snouck dan ʻUtsman bagaikan dua sisi mata uang. Penulis biografi ʻUtsman melihat sang cendekiawan Arab ini jelas menganggap posisi barunya sebagai mufti semiresmi adalah analog dengan seorang "Penasihat" Barat, dan kita bisa mengandaikan bahwa Snouck menerima sebutan muslim.[1]

Sejumlah besar surat yang dikirimkan kepada Snouck selama jabatannya di Batavia menuturkan kisah tersebut. Pada Oktober 1893 Imam Tanjung Beringin, di Deli, mengajukan permohonan fatwa pada "kantor paduka yang mulia, guru kami yang agung, Syekh Islam", yang menunjuk *dua* orang syekh yaitu ʻUtsman dan ʻAbd al-Ghaffar. Pada Maret 1898 Pangeran ʻAbd al-Majid menyapanya sebagai "Mufti Negeri Hindia Belanda", sementara sekelompok orang Arab dari Cirebon menyanjungnya sebagai "syekh Islam yang mulia untuk Jawi, Haji ʻAbd al-Ghaffar".[2]

Snouck jelas disebut sebagai mufti, baik bersama maupun tanpa Sayyid ʻUtsman, oleh beraneka ragam pihak di seluruh kawasan. Tetapi, tampaknya dia tidak pernah menganggapnya demikian atau memberikan fatwa kepada para pemohonnya. Sebaliknya, tugas-tugas semacam itu akan jatuh ke tangan

antek Hadrami-nya, yang kerap menghasilkan sebuah pamflet mengenai persoalan tersebut untuk menciptakan preseden bagi wilayah kekuasaan Belanda yang lebih luas. Sebuah peristiwa, perselisihan mengenai masjid untuk shalat Jumat di Palembang, merupakan contoh mengenai bagaimana persoalan-persoalan semacam ini ditangani.

Seperti tercantum dalam Bab 2, Palembang adalah tempat kelahiran ʻAbd al-Samad, yang afiliasinya dengan tarekat Sammaniyyah bisa dibilang menaikkan gengsi tarekat tersebut di kalangan istana pada abad kedelapan belas. Sammaniyyah menjadi begitu penting. Para pengikutnya berada di garis depan perlawanan ketika kesultanan diserang Inggris dan Belanda secara bergantian yang berpuncak pada diturunkannya Sultan Badr al-Din pada 1822 dan penjarahan perpustakaan istana. Peristiwa semacam itu memunculkan ingatan yang kuat mengenai peran penting para sultan dalam penyebaran dan pembelaan Islam. Lambang abadi atas keberanian sultan adalah masjid utama kota itu. Masjid yang dinamai Masjid Sultan itu berfungsi sebagai tempat utama ritual shalat Jumat untuk komunitas yang bersatu. Masjid tersebut merupakan tempat bagi staf yang terdiri atas imam, khatib, serta ahli hukum, yang otoritasnya diakui oleh masjid-masjid yang lebih kecil. Tak berbeda dengan saudara mereka di Jawa, yang mengawasi dengan ketat pengumpulan dan pembagian keuangan masjid. (Belanda-lah yang telah merestorasi jendela-jendela besar dan kubah berhias permata di masjid tersebut pada 1823.) Oleh karena itu, para pejabat sangat khawatir oleh ancaman terhadap otoritas dan keamanan mereka sewaktu sebuah masjid baru didirikan oleh Mas Agus Haji ʻAbd al-Hamid, mulai berfungsi untuk shalat Jumat. Sekelompok orang yang merasa dizalimi menulis surat pada Juli 1893 kepada Snouck, alias ʻAbd al-Ghaffar, sebagai "Mufti Agung Batavia dan Wali Pemerintah". Isinya mengeluhkan permusuhan besar yang meletus karena Penghulu Kepala yang bodoh telah memberikan izin untuk pembangunan masjid yang baru. Izin tersebut pastinya diberikan karena ʻAbd al-Hamid adalah guru si Penghulu Kepala sendiri (mungkin guru Sufi).[3]

Sementara ʻAbd al-Hamid menikmati dukungan banyak haji pribumi Palembang (yang barangkali Khalidi?), para pemohon Snouck menyatakan adanya koneksi yang kuat dengan keprihatinan ʻAlawi. Mereka dipimpin oleh Haji ʻAbd al-Rahman b. Ahmad b. Jamal al-Layl, seorang khatib dan ahli hukum keturunan Arab sekaligus anggota Raad Agama yang ditunjuk Belanda. Dia didukung dua orang *sayyid*, ʻAbdallah b. ʻAydarus b. Syahab dan ʻAlwi b. ʻAqil b. Marzuq. Ada pula Kemas Haji ʻAbdallah b. Azhari, yang barangkali adalah kerabat sang pencetak perintis, Haji Muhammad Azhari. Menurut surat pertama mereka kepada Snouck, mereka sudah menulis surat kepada Sayyid ʻUtsman yang ditanggapi dengan sebuah fatwa dan dua pamflet mengenai persoalan ini. Namun, fatwa dan pamflet itu tidak dipatuhi oleh mufti setempat yang mengklaim bahwa Batavia adalah yurisdiksi yang

terpisah. Para mufti setempat segera memulai aksi untuk menurunkan para pemohon dari jabatannya. Hal ini berujung pada dikirimnya permohonan kepada pengklaim takhta Palembang dan Gubernur Jenderal untuk mengutus Snouck ke Palembang. ʻAbd al-Rahman yang putus asa bersikeras membutuhkan sesuatu lebih dari sekadar karya-karya tercetak Sayyid ʻUtsman dan berharap bahwa melalui "penafsiran rasional" Snouck, keadilan dan kebenaran akan "muncul secara nyata".[4]

Para penuntut jelas menerima gagasan bahwa, secara yuridis, Batavia adalah ibu kota Palembang. Meski begitu, surat mereka tidak segera menerima jawaban, apalagi kunjungan Snouck. Maka, surat lain pun menyusul, isinya sama, tapi dengan penuturan yang lebih dramatis. Meskipun catatannya tidak lengkap, terlihat dari rekomendasi resmi Snouck bahwa perkara ini akhirnya diselesaikan dengan menguntungkan para penggugat setelah penyebaran lebih jauh risalah-risalah lain yang ditulis oleh Sayyid ʻUtsman. Namun, faksi penentang tidak tinggal diam tanpa melawan. Mereka berusaha mendanai sendiri kunjungan Snouck ke Palembang dan mengirim surat kepada seseorang yang otoritasnya dianggap akan mengalahkan apa pun yang datang dari Batavia. Orang ini adalah Ahmad Khatib al-Minankabawi (1860–1916), seorang ahli hukum terkemuka yang bintangnya sedang bersinar di Mekah. Dia menguji nyali Sayyid ʻUtsman selama komunikasi yang berlangsung selama lima tahun berikutnya.[5]

Satu dekade kemudian kita mendapati korespondensi yang lebih santai tapi tegas, dari ʻAbd al-Rahman yang dulu siap bertempur dan sekarang sangat ingin dipromosikan menjabat Penghulu Kepala setelah tujuh belas tahun setia mengabdi. Pada saat itu, kedudukan Snouck di puncak otoritas hukum Islam yang direstui Belanda di Hindia tak dapat disangkal. Pada Mei 1905 jurnalis ternama Dja Endar Moeda (1861–?) meminta Snouck memutuskan sebuah persoalan yang memecah ulama setelah percetakannya sendiri menghasilkan sebuah buku pengantar karya seorang syekh lokal yang bertentangan dengan Sayyid ʻUtsman.[6]

Akan tetapi, semuanya tidak baik-baik saja. Persoalan masjid Palembang berkobar lagi pada 1906 dan, seperti yang akan kita lihat, mendung pembawa badai menggelayuti Snouck dan ʻUtsman karena negara dan agama Kristen dianggap tak terpisahkan. Ini terlepas dari kenyataan bahwa Snouck sudah sangat sering bertindak di belakang layar menentang para penerbit artikel-artikel yang menghina Islam, seperti ketika *Selompret Malajoe* di Semarang menerbitkan "hikayat para pembantu" pada 1896 yang mengklaim bahwa Muhammad adalah anak haram seorang guru. Ibunya, Khadija [*sic*], melarikan diri ke Mesir dan mengabdi kepada seorang pendeta Kristen.[7]

Sikap para misionaris terhadap Snouck yang awalnya positif juga berubah. Sebagaimana sebagian orang Kristen masih sangat sedikit memahami

Islam, jelaslah bahwa ada banyak orang yang sangat sedikit menghargai niat Snouck, terutama ketika kabar angin tentang keislamannya menyebar cepat. Ketika keraguan demikian disuarakan, Snouck menanggapi baik secara pribadi maupun lewat pers. Segera setelah pernikahannya pada 1890 di Priangan, misalnya, dia membuat *De Locomotief* membungkam kabar angin mengenai hal itu dan dia langsung menyangkal fakta pernikahannya kepada teman teologinya, Herman Bavinck. Pada Februari 1897 setelah menulis kepada Aboe Bakar untuk memastikan rahasianya di Mekah aman, dia juga membuat *Soerabaiasch Handelsblad* memperbaiki pernyataan-pernyataan yang menyiratkan bahwa dia adalah seorang cendekiawan di-balik-meja dengan sedikit pemahaman mengenai bahaya Islam. Bahkan, dia selalu bisa menemukan kolom untuk bantahan-bantahannya, terutama yang ditujukan kepada para kritikus seperti van Sandick.[8]

Terlepas dari berbagai pertanyaan yang diajukan, pada 1900 jaringan Snouck sebagian besarnya tetap tak terancam. Dengan wafatnya Nawawi di Mekah pada 1896, seorang cendekiawan Jawi lain, ʻAbd al-Hamid dari Kudus, mengambil alih tugas mengumpulkan buku-buku untuk Snouck yang dikirim lewat Aboe Bakar.[9] Seperti Nawawi, ʻAbd al-Hamid menjadi terkenal karena karya-karya berbahasa Arab-nya. Sebagian orang menganggapnya sebagai penghubung penting bagi perkembangan gerakan-gerakan baru Islam di Jawa pada abad kedua puluh, atau sebagai saluran bagi reformisme dan nasionalisme. Di sisi lain, dia dikeluarkan dari kisah tentang yang modern karena kehormatan ini diklaim oleh orang-orang yang agak berbeda, yang sebagiannya memandang "Mufti" ʻAbd al-Ghaffar dengan mata yang kian menyipit.

DARI AL-QURAN KE INJIL

Satu lagi unsur yang perlu ditekankan sebelum beralih untuk memeriksa masa depan para Sufi, pembaharu, dan cendekiawan yang saling berkelindan pada abad kedua puluh: yaitu, prospek (atau momok) Kristenisasi. Julukan "Nasrani" merupakan bagian dari bahasa percakapan di Asia Tenggara jauh lebih lama daripada "Padri". Namun, akan terlihat bahwa pada pengujung 1800-an para misionaris akhirnya mendapatkan hasil yang diperoleh dengan susah payah di pedalaman Sumatra serta pesisir selatan Jawa, dan di antara pulau-pulau kecil yang terletak lebih jauh tempat mereka diberi izin masuk. Dalam beberapa kasus, kegiatan para misionaris mendapatkan hasil yang tak diinginkan. Di Bagelan pada 1882, seorang santri yang menjadi pendeta mengklaim bahwa keimanan kepada Yesus menempatkan orang-orang Jawa sejajar dengan orang-orang Kristen kulit putih dan membebaskan mereka dari kewajiban bekerja untuk negara kolonial. Para pejabat setempat dan kerabat misionaris mereka tidak senang.[10]

Sementara itu, di Jawa Barat terdapat perlawanan yang lebih besar terhadap agama Kristen sebagai unsur kolonialisme. Ini terlihat dari kisah Kartawidjaja, setidaknya seperti yang disajikannya dalam autobiografinya, *Van Koran tot Bijbel*, yang ditulis atas perintah A. Vermeer dari Misi Djoentikebon. Meski Kartawidjaja mengawali dengan laporan tahun-tahun awalnya di pesantren, bab-bab ini dihilangkan oleh para editor yang tidak ingin membingungkan para pembaca dengan berbagai catatan mengenai begitu banyak "kata dan nama asing". Untuk lebih menyederhanakannya, banyak lawan Kartawidjaja diberi inisial, yang tentu saja hanya memperumit identifikasinya. Terlepas dari berbagai sentuhan yang membingungkan, kisah Kartawidjaja memberikan wawasan mengenai hubungan antarkomunitas di perbatasan Jawa Barat dan Tengah pada peralihan abad.[11]

Kartawidjaja dilahirkan sekitar 1850 dan meninggal di Djoentikebon 4 Oktober 1914. Kakeknya, Haji Patih Mas Muhammad Salih, adalah seorang pejabat dan guru agama di Indramayu, tempat dia mengajari dua calon bupati. Salah seorangnya barangkali adalah Raden Tumenggong Soerianataningrat dari Lebak, yang laporan-laporannya mengenai pesantren digunakan Snouck pada 1885. Muhammad Salih tetap menjadi anggota Landraad lokal hingga tua, sebuah posisi yang memberinya kontak berharga dalam masyarakat Belanda. Meski begitu, selagi teman-temannya dikirim ke sekolah-sekolah Eropa yang baru untuk kalangan elite pribumi, Kartawidjaja muda memulai pendidikannya di Pesantren Babakan di Cirebon. Dia diajari oleh seorang murid ayahnya yang lain. Namun, tiga bulan kemudian, Kartawidjaja jatuh sakit dan pulang, dan tak pernah kembali. Saat itu, ayahnya telah memutuskan bahwa Kartawidjaja cukup dididik untuk menjadi pegawai dalam birokrasi kolonial.

Menurut Kartawidjaja, pengetahuannya mengenai tulisan Arab sama sekali tidak berguna untuk pekerjaan ini. Meskipun hatinya mengatakan dia tetap seorang santri, dia memutuskan untuk belajar aksara "Hollandse" dan Jawa.[12] Pada tahun-tahun antara 1872 dan 1891 dia menduduki banyak jabatan yang terus meningkat hingga ke Demang Luwung Malang. Terlepas dari berbagai kemajuan ini, dedikasi total Kartawidjaja terhadap pekerjaan tampaknya menimbulkan sebuah krisis spiritual. Dia pun menarik diri ke Indramayu. Di sana dia mengalihkan perhatian terhadap karya-karya tafsir kanonis yang dia punya, tenggelam dalam shalat, dan secara rutin mengunjungi pesantren sekitar, yakni pesantren Wot Bogor dan "Kak Sepoeh" (barangkali pesantren Syekh Talha), tempat dia menyatakan menerima ritual-ritual Naqsyabandiyyah.

Tinggal di kawasan Arab yang sebagian besar merupakan kota Tionghoa, Kartawidjaja mulai bersiap melaksanakan ibadah haji di bawah bimbingan dua *sayyid*, yang segera dia tinggalkan, setelah memutuskan

bahwa pengetahuan dalam buku-bukunya sudah mencukupi.[13] Namun, pada suatu hari, dia menerima sahabatnya Raden Wira Adibrata, putra Wakil Bupati. Muhammad bukanlah nabi, klaim Adibrata, yang tampaknya sudah dikristenkan oleh J.L. Zegers (1845–1919) dari Organisasi Misi Belanda (NZV). Kartawidjaja mengusir Adibrata, tetapi setelah merenung dia mulai bertanya-tanya bagaimana seharusnya orang muslim menerima Perjanjian Lama dan Baru tanpa pernah membaca keduanya. Atas restu guru Sufi-nya, dia diberi kutipan-kutipan Injil oleh dua orang Tionghoa setempat. Setelah membacanya, dia berhenti shalat dan menghadiri misa seorang misionaris lain, O. van der Brug. Perbuatannya itu mengundang kunjungan gurunya. Kedua *sayyid* dan banyak pengikut "Arab" mereka, semua menyatakan bahwa Kartawidjaja mengkhianati ayah dan kakeknya yang ulama.

Dalam pikiran Kartawidjaja, dia tetaplah muslim karena tidak dibaptis. Ini terlepas dari kenyataan bahwa dia memainkan peran sebagai pemeluk baru yang penuh semangat dan bahkan memainkannya dengan sigap. Dia terlibat perdebatan dengan para cendekiawan menggunakan Al-Quran terjemahan bahasa Jawa yang dihasilkan oleh Lange & Co. (Batavia 1858), sebuah karya yang dia nyatakan "diyakini kebenarannya oleh para cendekiawan Jawa dan Mekah".[14] Tampaknya Kartawidjaja merasa dirinya dipasrahi sebuah misi dalam komunitas intelektualnya sendiri, yakni komunitas ulama Jawa. Komunitas ini secara resmi dia tinggalkan seiring pembaptisannya pada hari Natal 1899. Istrinya melarikan diri ke rumah seorang syekh Arab dan halaman rumahnya dipenuhi kerumunan tidak bersahabat selama beberapa waktu. Selanjutnya, shalat dan kerudung ditekankan dalam komunitas yang para pemimpinnya ingin menarik batas tegas di sekeliling orang-orang Kristen. Juga disebarkan kabar bahwa mayat orang-orang murtad tidak akan dishalati.

Setelah melalui berbagai kesulitan, Kartawidjaja pindah ke Pekalongan. Dalam laporannya dia mencatat perpindahan agama orang-orang Jawa terkemuka lainnya di Cirebon. Dia akhirnya pindah ke Bangodua pada 1902. Orang-orang Muslim berusaha membawanya kembali ke dalam jemaah. Ajakan mereka ditolak dan dijawab dengan khotbah mengenai kemustahilan naiknya Nabi ke Langit dalam satu malam. Halaman-halaman terakhir laporan Kartawidjaja (yang bisa jadi merupakan penutup yang ditambahkan oleh para penerjemah misionaris) diyakini memaparkan alasannya untuk keniscayaan berpindah agama. Yang paling penting tampaknya adalah pertemuan agama Kristen dan modernitas:

> Orang-orang Jawa adalah Mohammedan, santri, dan cendekiawan Islam. Mereka meniru orang-orang Arab membenci orang-orang Belanda yang Kristen, yang disebut orang-orang Kafir Nazarine. Dalam buku mengenai ajaran agama berjudul *al-Mufid*, orang-orang Mohammedan dilarang mengadopsi pakaian dan kebiasaan orang-orang Belanda seperti jaket, topi, dasi, sendok, garpu,

> dsb. Tidakkah itu aneh? Belakangan ini semua Mohammedan, bahkan para cendekiawan dan guru, mengenakan pakaian bermodel Belanda: topi, jas, dasi, dsb., dan mereka menggunakan garpu dan sendok. Semua orang tidak mematuhi perintah buku itu. Demikianlah, Tuhan mengajari kaum Mohammedan bahwa apa yang ada dalam buku-buku mereka bukanlah kehendak-Nya, melainkan diletakkan di sana oleh orang-orang yang mendapat ilham dari Roh Kudus. Berbagai persiapan sudah dibuat untuk kaum Mohammedan guna mendapatkan sedikit pengetahuan; orang-orang Belanda mengajari mereka sedikit matematika dan menulis dalam aksara Jawa dan Belanda. Pemerintah menyediakan tenaga pendidik di seluruh Hindia Belanda untuk anak-anak pribumi. Kita bisa mendapatkan pakaian-pakaian indah, segala jenis perabot dan dekorasi untuk rumah, beraneka ragam peralatan. Kita memiliki berbagai mesin; telegraf; kapal uap; rel kereta; emas, perak, dan tembaga, serta uang kertas. Kita bisa pergi haji ke Mekah dengan mudah. Pemerintah melakukan itu semua. Semua adalah bantuan dari orang-orang Kristen untuk kaum Mohammedan dan semua orang yang hidup di Hindia Belanda. Jika Tuhan berkenan, kaum Mohammedan akan ... memahami bahwa tidak ada anugerah ... selain melalui orang-orang Belanda.[15]

Misionaris yang baru tiba C.J. Hoekendijk (1873–1948) pada Maret 1900 dengan penuh kegembiraan menulis bahwa Kartawidjaja, "seorang lelaki yang cakap dalam hal kitab suci, Koran, bahasa Jawa, bahasa Sunda, dan bahasa Melayu", mendesak para ulama agar mengabarkan keselamatan yang dibawa Perjanjian Baru. Sebulan kemudian, dia mencatat bahwa Kartawidjaja dan seorang lagi dari kalangan atas adalah pribumi pertama yang dikristenkan oleh van der Brug.[16] Hoekendijk tampaknya terkesan oleh hal itu dan menikmati ketidaknyamanan yang timbul akibat kehadirannya di Indramayu:

> Ketika datang ke *kampoeng* Arab, saya mendengar suara-suara dari kejauhan: "Misionaris! Misionaris!" Orang-orang menjauh dari jalan agar tidak tertular saya, yang lain meludah ke tanah menunjukkan perasaan mereka. Mereka mencoba membuat istri Kartawidjaja tidak setia. Bagi mereka, Kartawidjaja sudah kafir, oleh karena itu bisa diperlakukan sesuka hati. Mereka mengancam jiwanya berkali-kali, yang setiap kali dia jawab, "Mati untuk Yesus adalah kebahagiaan tertinggi; saya tetaplah seorang saksi untuk-Nya." Di Djati Barang orang-orang mengancam akan membakar rumah-rumah orang Kristen sehingga hanya sedikit yang secara terbuka berani menyatakan diri mereka untuk Yesus. Kartawidjaja dicaci-maki, DOEKAT dipermalukan, dan MAKDOER tidak diakui oleh saudara-saudaranya.[17]

Kartawidjaja juga disebutkan dalam beberapa edisi koran metropolitan yang menyampaikan laporan-laporan Hoekendijk. Pada Juni 1900 dia dilaporkan menghadiri sebuah debat publik dengan Wedana Jati Barang.[18]

Dalam debat itu, Kartawidjaja gagal meyakinkan sang Wedana, dan Indramayu pada akhirnya terbukti menjadi kekecewaan besar bagi misi Belanda. Meskipun pengkristenan orang-orang Tionghoa terus berlanjut, surat-surat yang dikirimkan ke Tanah Air semakin sering bicara tentang mustahilnya mengkristenkan orang-orang pribumi. Para misionaris, orang-orang Arab setempat, dan anggota pesantren dalam kenyataannya sepakat tentang siapa yang bisa jadi Kristen dan siapa yang bisa memeluk Islam. Kemudian, mereka bersepakat mengenai apa itu muslim yang sebenarnya.

IBLIS BANDUNG

Kisah Kartawidjaja menambah bukti mengenai meningkatnya polarisasi sosial di Jawa pada pengujung abad kesembilan belas, menunjukkan betapa momok Kristenisasi dan hubungannya dengan modernitas semakin menjadi sumber kegelisahan. Persis momok inilah yang disebut-sebut ketika ketulusan Snouck sebagai seorang muslim ditantang secara terbuka di luar kalangan Belanda. Pada 1902 berbagai laporan sampai ke *Misbah al-sharq* di Kairo mengenai seorang "*qadi* pengkhianat" dari Bandung, Hasan Mustafa, yang "menyebarkan gagasan modernnya yang menolak kebangkitan kembali dan Hari Kiamat, menyeru kaum Muslim agar meninggalkan shalat fardu":

> Dia mendapatkan jalan untuk menipu orang-orang Muslim dari kalangan atas yang bodoh dalam hal-hal keislaman sampai mereka cenderung pada ajaran-ajarannya dan mengikutinya dalam kemurtadannya sebagai sebuah kelompok .... Dia mengirimkan surat-surat dan para murid ke desa-desa di sekitar Bandung untuk membuat orang tersesat dari jalan yang benar. Dia telah dipersiapkan dan ditempatkan di jalur ini oleh seorang Belanda, Dr. Snouck, yang mengklaim dirinya Islam bernama 'Abd al-Ghaffar untuk menipu kaum Muslim dan memperdaya orang-orang bertauhid. Dia adalah seseorang yang kata-katanya mendapatkan arti penting sangat besar dalam pemerintah Belanda dan di kalangan orang-orang besarnya. Dan, dia telah menjelaskan strategi barunya kepada mereka untuk mencapai tujuan yang sudah lama diharapkan untuk mengubah agama orang-orang Priangan ... menjadi agama Kristen.[19]

Menurut sang penulis, Hasan Mustafa telah membantu Snouck di Mekah sampai dia ditemukan dan diusir, setelah hanya belajar "sedikit" ilmu bahasa dan hukum. Dia kemudian diberi pekerjaan dalam pemerintah sejalan dengan kebijakan untuk menggunakan para pengkhianat yang digaji besar untuk menyesatkan kaum Muslim setempat. Setelah menjadi *qadi* di Aceh dan Bandung, Hasan Mustafa dengan mantap memajukan rencana-rencana Snouck untuk melakukan Kristenisasi. Berbagai upaya dilakukan untuk mencopotnya dari jabatannya, dan beberapa bangsawan telah meminta bantuan Sayyid 'Utsman. Usaha itu tidak berhasil karena Sayyid 'Utsman

menyatakan dirinya tidak mampu membantu lantaran "kuatnya kepercayaan pemerintah Belanda kepada *qadi* ini".

Ada unsur kebenaran dalam kisah ini. Setelah pengabdiannya yang tidak menyenangkan di Aceh dan kembali menjadi Penghulu Kepala di Bandung, sesuatu telah terjadi kepada Hasan Mustafa. Sementara Kartawidjaja memeluk agama Kristen di Cirebon yang tak jauh dari situ, sekutu Snouck yang orang Sunda ini tampaknya kembali ke akar Sufi-nya (yang juga akar guru Kartawidjaja) dan mulai mengajarkan filsafat spekulatif dalam bahasa ibunya. Karena bahasa Mustafa dianggap sangat sulit dipahami, tidak mengherankan bahwa orang-orang 'Alawi setempat gelisah dan mengirimkan keluhan mereka ke Pers Mesir.

Surat kedua dikirim ke *Misbah al-sharq*, tetapi tampaknya tidak diterbitkan, malah berakhir dengan Hasan Mustafa bersama dengan korespondensi yang berisi kritikan tajam. Surat kedua ini, "Penolakan terhadap Iblis Bandung dengan Penegasan atas Yang Mahahidup dan Maha-abadi", memerinci serangkaian tuduhan. Di antara kekeliruan-kekeliruan lainnya, Hasan Mustafa menolak ortodoksi Ghazalian dan mendukung filsafat Wujudi yang menyangkal sifat-sifat Tuhan. Dia bahkan dituduh menjadi "iblis berserban" yang menyesatkan sekelompok Sufi. Para Sufi bisa diselamatkan karena membatasi pencarian mereka pada pertanyaan mengenai tingkatan-tingkatan Ketuhanan dan menerima ketetapan yang menjamin makhluk-Nya. Adapun "kaum materialis" (pseudo-Kristen) yang bidah pengikut Hasan Mustafa adalah jenis lain. Dia mengklaim bahwa materi dibentuk dan diberi nyawa oleh peristiwa-peristiwa acak, bahwa penciptaan makhluk melalui sesuatu yang disebut "seleksi alam" (*al-intikhab al-tabi'i*).[20]

Tampaknya gagasan-gagasan Darwin telah dibaptis karena asosiasi! Hasan Mustafa yang jelas-jelas murka menulis bantahan poin-demi-poin dan mengejek sang penulis anonim sebagai anak muda yang masih hijau dengan kesombongan yang diberikan oleh pendidikan sekolah desa. Dia memberikan penjelasan terperinci mengenai keimanan yang benar serta sifat Tuhan dan makhluk, dan melanjutkan tulisannya dengan menanggapi apa yang dianggapnya sebagai serangan rasis. Dia mengklaim bahwa sang penulis dengan sembrono membuat hierarki bahasa-bahasa "sehingga dia berpikir bahwa bahasa Arab lebih dekat kepada Tuhan ketimbang bahasa Melayu, bahasa Melayu lebih dekat dibandingkan bahasa Jawa, dan bahasa Jawa lebih dekat ketimbang bahasa Sunda". Dia menyimpulkan bahwa apa yang sebenarnya menjadi keberatan si penulis adalah perbedaan-perbedaan kultural yang memecah belah orang-orang Muslim dalam soal-soal seperti praktik tarekat serta ritual kematian, dan berpendapat bahwa, setelah semua dipertimbangkan, perbedaan-perbedaan semacam itu tidak akan pernah teratasi. "Orang Jawa adalah orang Jawa, dan orang Sunda adalah orang Sunda".[21]

Snouck dan Hasan Mustafa mengira Sayyid 'Utsman berada di balik semua perkara ini. Ketika didesak oleh kolega Sunda-nya, sang *sayyid* mengaku tidak tahu apa-apa, dan berbalik mendesak Hasan Mustafa mengirim bantahan untuk diterbitkan.[22] Kalaupun memang benar terjadi, ini tetap tidak akan cukup bagi para pencela Hasan Mustafa yang paling bersemangat. Seseorang yang mengirimkan sebuah surat sangat keji sekitar enam bulan setelah kemunculan artikel pertama, bahkan mengklaim telah membandingkan apa yang sudah ditulis Hasan Mustafa dengan apa yang dijelaskan dalam kitab-kitab Yahudi, Kristen, dan Majusi," dan tentu saja tidak menemukan sesuatu pun yang berharga dalam tulisan-tulisan sang *qadi* yang disebutnya sebagai "yang buruk, tercela, terkutuk, dan jahat".[23]

Jika di Jawa Barat mulai muncul rasa jengkel dan kegelisahan dengan perdebatan mengenai Tuhan, makhluk, dan yang modern, kemarahan benar-benar meledak di Jawa Timur. Snouck kelihatannya tidak pernah mengunjungi satu pun pesantren terkenal di Sidoarjo. Kawasan ini, atau tepatnya dusun kecil Gedangan, adalah panggung bagi pemberontakan yang berantakan pada Mei 1904. Jika dilihat sekilas, pemberontakan ini sangat mirip Cilegon sekitar enam belas tahun sebelumnya. Sebuah pemberontakan yang menimbulkan kepanikan di kalangan Belanda dan deklarasi penuh semangat dari Kairo.

MENGENAI GEDANGAN

> Jihad, wahai Muslimin! Jihad, wahai Muslimin! ... [ini adalah] revolusi Jawi![24] (*al-Liwa'*, Agustus 1904)

> Saya punya cukup senapan dan senjata dari beragam jenis. Kalau orang-orang pribumi berusaha memberontak kembali seperti kali terakhir di Gedangan, saya bisa memasok banyak teman saya dengan senjata-senjata itu.[25] (*Engelsch Maleisch-Hollandsch ... Samenspraken en Woordenlijst*, sekitar 1910)

Jumat 27 Mei 1904—hari kelahiran Nabi. Sekerumunan lelaki Jawa berpakaian kain putih mengacung-acungkan beliung, golok, dan lembing, bergerak menuju sekelompok serdadu Belanda penjaga sebuah jembatan yang dibantu sekelompok polisi dari Pabrik Gula Sroeni yang terletak tak jauh dari situ. Para serdadu melepaskan tembakan pertama, barisan terdepan orang-orang Jawa itu berjatuhan, mati atau sekarat. Banyak yang ditangkap di tempat, para pemimpinnya ditahan di rumah seorang kiai yang dibunuh di dekat situ segera setelahnya.[26]

Tidak seperti keadaan di Cilegon, serangan ini bukan sepenuhnya kejutan. Sudah muncul kecurigaan ketika Belanda menemukan beberapa surat yang konon dikirim oleh "Imam Sultan Mahdi". Surat-surat ini berisi ajakan bagi orang-orang Jawa untuk membunuh orang-orang Eropa, melembagakan

hukum Islam, dan menunggu tanda semisal bendera putih dan daun pisang di lapangan-lapangan. Surat-surat itu juga menunjuk kepada kiai yang sudah gugur, Hasan Mu'min (1854–1904). Pesantren-pesantren didatangi, nama-nama para guru dan murid didaftar, dan mata-mata dikirimkan ke perkumpulan-perkumpulan malam para pemimpin gerombolan. Semua ini, dan pembunuhan yang diakui atas seorang mata-mata, memastikan bahwa pasukan Belanda beserta bala bantuan yang bersemangat sudah siap dan menunggu.

Ketika berbagai peristiwa terjadi, lebih banyak serdadu dikirim untuk mengawasi para pekerja pabrik yang sikapnya berubah-ubah dan para penduduk desa yang marah. Inti permasalahan tetap tidak jelas untuk beberapa waktu. Timbul pertanyaan: siapa yang memerintahkan tembakan pertama? Bagaimana Asisten Residen bisa berakhir di selokan bersama seorang penyerang? Snouck menasihati Gubernur Jenderal yang baru, Van Heutsz—yang sudah diejeknya secara pribadi sebagai orang yang gila disiplin dengan sedikit minat pada kebijakan apa pun yang berbau Kristen apalagi prinsip-prinsip "Etis" yang diusulkan Snouck untuk memajukan orang-orang Indonesia melalui pendidikan Belanda—Cilegon telah mengajari bahwa hanya sedikit hal yang bisa diketahui sampai keadaan menjadi tenang.[27]

Di sisi lain, bicara melalui pers Kairo, seorang koresponden Arab berusaha menghubungkan urusan terakhir di Jawa dengan apa pun, mulai bangkitnya Kepang hingga tipu daya Snouck dan Hasan Mustafa, yang sekali lagi dikutuk sebagai tokoh Kristenisasi dan penyokong materialisme "Naturis". Sementara itu, orang yang dituduh sebagai pemimpin kaum materialis memandang bahwa berbagai peristiwa di Gedangan hanya memiliki sedikit hubungan yang masuk akal dengan tarekat-tarekat Sufi internasional, meski pabrik gula setempat telah mengeluarkan sebuah publikasi yang menuduhnya memiliki kaitan, baik dengan Kairo maupun dengan "Qadiriyyah". Dalam pandangan Snouck, berdasarkan laporan yang dikirimkan oleh wakilnya, G.A.J. Hazeu (1870–1929), Hasan Mu'min lebih terdorong oleh ramalan-ramalan milenarian ketimbang ajaran-ajaran tarekat apa pun. Hasan Mu'min digambarkan orang-orang setempat semula adalah pedagang alas tenun dengan pekerjaan sambilan mengobati. Dilahirkan di Magelang, pada mulanya dia merantau ke Semarang dan Pekalongan, tempat dia bertemu Kiai Krapyak. Mengingat pesantren Sidosremo musnah terbakar, Hasan Mu'min pergi ke sebuah pondok di Tirim untuk beberapa lama, kemudian ke sebuah pesantren di kawasan Sidoarjo yang dipimpin penghulu saat itu. Pernikahan singkatnya dengan sepupu dan penerus guru tersebut menjadikannya santri terkemuka. Dia tidak mengajarkan teks apa pun atau ajaran tarekat dalam arti formal, tetapi azimat-azimatnya semakin dihargai oleh para petani, pedagang kecil, dan nelayan. Seiring berlalunya waktu, kemasyhuran menjadikannya titik

pusat yang masuk akal bagi orang-orang yang memiliki keluhan. Pada 1903 Kiai Krapyak memberi tahu bahwa dirinya akan memiliki peran dalam sebuah negara yang segera didirikan oleh sang Mahdi. Dia pun mulai mengharapkan tempat dalam sejarah.[28]

Seperti dicatat Hazeu, memang terdapat banyak sekali keluhan setempat. Keluhan-keluhan itu terentang dari percekcokan keluarga dan keluhan seorang mantan kepala desa (yang secara mengejek disebut "Pak Padri"), pajak yang berat, pencemaran sumur karena pekerjaan pemerintah untuk Surabaya hingga pemasangan rel kereta api di atas pemakaman muslim. Hazeu menyatakan bahwa, "sejauh berkaitan dengan para guru agama yang sebenarnya", atau orang-orang seperti Hasan Mu'min yang merupakan "para *doekoen* desa sederhana yang bisa mengumpulkan lingkaran orang-orang terampil di sekitar mereka dalam kondisi luar biasa", pengawasan akan dibiarkan di tangan polisi biasa, dan militer tidak perlu ikut campur. Zaman sedang berubah di bawah dampak global kapital terhadap sebuah bangsa yang sangat membutuhkan pembangunan intelektual dan kemasyarakatan.[29]

Jika Hazeu memandang peristiwa-peristiwa tersebut sekadar sebagai salah satu tanggapan terhadap serangan kapital, pihak-pihak lain melihat dalam diri Hasan Mu'min sebuah pertanda yang mengingatkan berbagai konsekuensi atas perlakuan buruk terhadap kaum Muslim. Sebuah surat yang dikirim kepada Snouck dari Singapura menyebutkan Sidoarjo dalam kaitannya dengan ketegangan yang meningkat di Riau. Setelah mengunjungi Tanjung Pinang pada Juni 1904, Haji 'Abd al-Jabbar dari Sambas menyatakan "sangat terkejut" oleh perilaku pemerintah di sana:

> Belanda sangat buruk memperlakukan orang dan tidak menghargai Islam .... Seorang kepala kampung bernama Haji Muhammad Tayyib dipecat dari jabatannya karena menggelar *mawlid* di rumahnya hingga pukul 2.00 dini hari, meskipun rumahnya berada di kampung Melayu yang sangat jauh dari permukiman Belanda. Sementara itu, orang-orang Belanda bisa melakukan apa pun yang mereka suka jika berpesta, baik di rumah maupun di ruang dansa, dengan musik *band* atau drum dan biola, menari dan membuat kebisingan lain sembari menyulut petasan hingga larut malam, padahal mereka dekat masjid tempat orang-orang sedang shalat. Yang lebih [mengejutkan] adalah mereka memaksa menanami kuburan orang-orang Muslim sehingga makam-makamnya hilang, yang dilakukan oleh para tahanan Belanda yang memerintah *negeri* ini. Semua muslim di *negeri* ini, dan *negeri-negeri* tetangga, sangat tersinggung. Mereka ingin mengeluh, tapi takut menghadapi kekuasaan. Mereka pun hanya mengeluh diam-diam. Jadilah itu potensi pemberontakan melawan pemerintah. Orang-orang selalu menyalahkan para Haji, mengatakan mereka menghasut orang. Oleh karena itu, saya menulis kepada Tuan dengan harapan Paduka Yang Mulia membantu mendiskusikan perilaku dan tindakan orang-orang Belanda yang tidak patut sehingga Orang-Orang Besar Batavia

> bisa mengeluarkan kebijakan dan memberikan bimbingan yang lebih baik, agar tidak terjadi kerusuhan dan pemberontakan seperti yang baru saja terjadi di *negeri* Jawa, Sidoarjo. Karena Paduka Yang Mulia paling tahu tentang orang-orang Muslim, meskipun banyak yang tidak melaksanakan semua yang diwajibkan agama mereka.[30]

Snouck mendapati sosok Van Heutsz sebagai gubernur jenderal yang tidak menyukai pandangan-pandangan "liberal"-nya. Nasihatnya mengenai Gedangan ditolak, sampai-sampai dia berpandangan bahwa dirinya harus kembali ke Belanda agar punya harapan untuk mengubah budaya kelembagaan yang bekerja di lapangan. Kekhawatiran 'Abd al-Jabbar mengenai ketidakpekaan Belanda ketika berurusan dengan praktik keagamaan muslim memang beralasan. Banyak pejabat yang kemungkinan besar membuat kesalahan demikian masih harus diyakinkan bahwa pendapat terakhir sudah disampaikan dalam masalah agama. Salah seorangnya adalah Konsul Jeddah, C.C.M. Henny (l. 1856). Henny bukanlah penyuka Snouck dan menilai Afair Gedangan tak lain hanyalah manifestasi terakhir dari gerakan royalis yang terbatas dan sebuah identitas "nasional" yang diterakan oleh "sang guru Sufi".[31]

Setelah menyimpulkan bahwa tidaklah adil menyalahkan pabrik gula dalam peristiwa-peristiwa di Sidoarjo, Henny menyatakan bahwa para Sufi Asia Tenggara terus menggunakan hubungan mereka dengan para aristokrat lokal untuk mendorong perlawanan terhadap pemerintah pendudukan yang mana pun. Selain itu, dia mengkhawatirkan potensi pengaruh "nasional" (yakni pan-Jawi) para pemimpin Syattariyyah di Patani yang memiliki hubungan dengan Mekah (sudah terjadi pemberontakan di Siam pada 1902), dengan menyebut kesamaan berbagai contoh Buddhisme chauvinistik di Siam dan Jepang.

> Di sini kita mendapati sebuah tarekat utama, meski tidak sepenuhnya, terbatas pada ras Melayu sehingga secara khas berciri NASIONAL. Berkedudukan di negara bawahan yang jauh dari Mekah, terletak di perbatasan kerajaan Buddha, dihuni bangsa yang berhubungan dengan orang-orang Jepang yang menjadi teladan yang dihormati dengan kekaguman simpatik oleh semua bangsa Oriental; sebuah tarekat yang akhirnya memperoleh simpati para pejabat pribumi.

Henny kemudian mengklaim bahwa Belanda "sama sekali tidak melakukan apa pun" untuk mempelajari sekte-sekte lokal di wilayah-wilayah seberang laut mereka. "Tak ada yang akan memberi kebahagiaan lebih besar kepada saya," ungkap sang konsul yang tak banyak membaca itu, "ketimbang memiliki kesempatan untuk melaksanakan studi ini selama beberapa bulan di perpustakaan Den Haag."[32]

Meski Henny tidak pernah mendapatkan cuti panjang yang dia harapkan, suratnya mengantarkan kita ke sebuah babak baru dalam kisah ini: yakni kembalinya Snouck ke Belanda pada 1906 dan peran mengawasi pendidikan generasi baru para pejabat-cendekiawan. Meski para pejabat baru ini terutama masih akan sibuk dengan urusan-urusan hukum dan legislasi dalam kerja sehari-hari mereka di kalangan orang-orang Muslim, gigi filologis mereka akan diuji coba pada manuskrip-manuskrip yang sering kali berupa manuskrip mistis. Dalam proses pendidikan ini, Sufisme tarekat sebenarnya dianggap sebagai keprihatinan masa lalu untuk kelas-kelas pejabat dan sebagai bentuk keagamaan kuno yang harus diarahkan menuju keimanan pribadi yang lebih sesuai dengan kebutuhan zaman modern. Dalam usaha ini, para pejabat-cendekiawan Belanda, pendeta, dan muslim pembaharu lebih sering bersepakat dibandingkan yang akan diakui oleh historiografi nasionalis modern.

SIMPULAN

Dalam perannya sebagai mufti tak resmi bagi Hindia Belanda yang tak dapat disangkal keislamannya, Snouck dipandang sebagai pelayan bagi negara dan Islam sekaligus. Pelayanan semacam itu (dan sikap pilih kasih yang diduga diterimanya) membuat jengkel para misionaris yang semula memberikan data etnografis dan sambutan hangat kepada sang cendekiawan itu. Pastinya hal-hal itu juga melukai perasaan orang-orang Muslim yang tidak secara langsung menerima keuntungan dari kebijakan-kebijakannya, terutama mereka yang berminat untuk menjalin hubungan dengan Imperium Utsmani dan terbitan-terbitan berkalanya. Untuk tujuan tersebut, ironis bahwa serangan mereka yang berorientasi global kepada Snouck dibingkai dalam kerangka menjaga batas-batas praktik Sufi yang diyakini dilanggar oleh Hasan Mustafa. Selain itu, sementara para misionaris menganggap Snouck sedang mengislamkan Jawa, sebagian orang Arab khawatir proyeknya ditujukan untuk melapangkan jalan agama Kristen. Apa pun beragam sudut pandang yang bermain, semua orang sekali lagi diingatkan oleh kejutan yang tak dikehendaki di Gedangan. ■

BAGIAN EMPAT

MASA LALU SUFI, MASA DEPAN MODERN

> Berdasarkan hubungan yang akrab dengan orang-orang Jawa dan kerabat mereka, saya sangat yakin bahwa mungkin ada sebuah kompromi antara Islam dan humanisme di Indonesië dan, berdasarkan pengamatan terkini, saya tidak berani menyangkal adanya kemungkinan yang sama untuk Turki dan Mesir.[1] (Snouck kepada Nöldeke, Juni 1909)

Tiga bab terakhir mengamati Snouck yang tengah bekerja di Belanda, Arabia, dan Hindia, serta memberikan ulasan mengenai berbagai kritik dan intervensinya. Berdasarkan pembacaan atas laporan-laporan misionaris, Snouck mempertanyakan nilai teks-teks yang dihasilkan para rival metropolitannya yang berorientasi yuridis, dan dia bertekad untuk memimpin dengan teladan, dari lapangan, sebuah usaha mengubah orientasi Islamologi sehingga bisa bermanfaat secara langsung bagi negara. Sejak saat itu, otoritas kolonial memiliki seorang cendekiawan yang bisa mereka manfaatkan, yang bisa memberikan jembatan menuju berbagai tempat dan orang yang dulu dibayangkan berada di luar kemungkinan penyelidikan terperinci. Yang sangat penting adalah perumusannya kembali terhadap posisi tarekat-tarekat Sufi dalam masyarakat Hindia karena hal ini memberinya kontak berharga dengan para kritikus yang berpikiran sama terhadap praktik rakyat di kalangan elite muslim, yang melihat adanya keuntungan dalam kerja sama dengan negara yang mengakui mereka sebagai kekuatan untuk pemerintahan yang efektif. Namun, pelayaran tidak selalu mulus bagi sang Orientalis ternama ini. Pada akhir masa jabatannya di Hindia, Snouck menghadapi kritik dari kelompok muslim muda yang berorientasi pada ibu kota intelektual baru. Barangkali yang lebih buruk baginya, kian banyak pejabat Belanda yang tidak menyukai apa yang mereka anggap sebagai kebijakan-kebijakan yang terlalu memberi hati yang mereka khawatirkan berpotensi menciptakan kesetaraan sosial antara orang-orang Eropa dan pribumi. ■

SEPULUH

DARI SUFISME KE SALAFISME

1905–1911

> Hingga Snouck Hurgronje meninggalkan Hindia Belanda pada 1906, di negeri ini tak ada sesuatu pun yang diketahui mengenai reformisme atau modernisme, gerakan-gerakan keagamaan yang lebih baru dalam Islam. Selama tinggal di Indonesia selama tujuh belas tahun, Snouck Hurgronje mengenal Islam sebagaimana agama tersebut disampaikan oleh nenek moyang. Tak satu pun dalam tulisan-tulisannya dari periode itu bisa ditemukan jejak mengenai fenomena keagamaan pada masa-masa yang lebih baru.[1]

Demikian ditulis G.F. Pijper (1893–1988), salah seorang administrator kolonial terakhir yang dididik oleh Snouck Hurgronje, dan seorang cendekiawan yang dikenal (seperti yang diharapkannya) karena minatnya terhadap reformisme dan dampaknya terhadap Hindia. Namun, meski reformisme Salafi Muhammad ʻAbduh (1849–1905) dan Muhammad Rasyid Rida (1865–1935) dari Kairo—demikian gerakan ini dikenal karena diklaim oleh mereka meniru praktik "para leluhur saleh" (*al-salaf al-salih*) yang terbukti sahih—tetap memasuki masyarakat Hindia ketika ʻAbd al-Ghaffar meninggalkan Batavia, kita menjadi tahu bahwa ketika gerakan ini mencapai Nusantara nyatanya punya tujuan yang sama dengan gerakan yang sudah berlangsung di Asia Tenggara. Snouck bisa jadi tidak merujuk modernisme Kairo dengan begitu banyak kata tapi, seperti yang akan ditunjukkan bab-bab berikut. Dia dan para pembantunya telah membuka pintu bagi penafsiran modernis terhadap Islam. Untuk memahami sampai pada titik ini, kita perlu melangkah mundur dalam waktu dan ruang untuk melihat perspektif yang lebih luas mengenai negeri-negeri Jawi.

AHMAD AL-FATANI DAN AHMAD KHATIB AL-MINANKABAWI MENGENAI TAREKAT

Pada awal abad kedua puluh, karya-karya tercetak sudah selama beberapa dekade menyediakan akses untuk menjangkau ajaran Islam. Sejauh itu tentu

sudah jelas. Namun, publik muslim belum memiliki sarana untuk turut serta dalam perdebatan-perdebatan keagamaan. Ini akan terus berlanjut hingga khalayak yang terbiasa dengan seni cetak mengembangkan minat yang kuat pada surat kabar. Sampai saat itu, dan meski mereka sendiri memainkan peran dalam menciptakan publik pembaca, para Sufi dari tarekat-tarekat populer dikritik oleh para lawan elite mereka sebagai korban ketololan, musuh potensial bagi keamanan publik, dan orang-orang desa polos yang menjadi gila karena gairah.

Masih bisa dipertanyakan apakah kritik-kritik ini membuat khawatir para syekh Sufi yang tetap sibuk mengajarkan pengetahuan secara pribadi dan memberikan ijazah-ijazah yang sangat penting untuk transmisi lebih lanjut pengetahuan tarekat dengan ujung pena mereka. Pengawasan ortodoksi Sufi adalah persoalan internal, dan para syekh di Mekah tetap merupakan penentu akhir, baik bagi para raja maupun orang-orang awam. Salah satu otoritas semacam itu adalah pencetak Mekah Ahmad al-Fatani (1856–1908), sama terkenalnya di daratan utama Asia Tenggara seperti halnya Nawawi Banten di kepulauan. Pada 1905 al-Fatani menerima permohonan dari Raja Muhammad IV di Kelantan, sebuah negara Melayu yang saat itu di bawah kendali Siam. Dalam suratnya, Raja Kelantan meminta pendapat mengenai apa yang diyakini sebagai praktik sebuah tarekat Sufi yang gurunya baru saja tiba di kawasan tersebut dan telah mengumpulkan beberapa murid di Kota Bharu.[2]

Guru yang dimaksud adalah seorang Minangkabau Semenanjung bernama Muhammad Sa'id b. Jamal al-Din al-Linggi (alias Cik 'Id, 1875–1926). Cik 'Id adalah murid orang Mesir, Muhammad al-Dandarawi (1839–1911), juga murid orang Sunda Ibrahim al-Duwayhi (1813–74), dan mengikuti tradisi yang diciptakan oleh orang Maroko Ahmad b. Idris (1750–1837). Sebenarnya al-Duwayhi telah memantapkan dirinya di Mesir sebelum pindah ke Mekah pada 1855 untuk membangun pondoknya sendiri di Jabal Abi Qubays. Di sana dia menyedot perhatian para calon Sufi yang berdatangan dari seluruh penjuru, termasuk Melayu.[3]

Ternyata, Ahmadiyyah, demikian tarekat ini dikenal, telah dikenalkan ke Kelantan pada 1870 oleh 'Abd al-Samad b. Muhammad Salih (alias Tuan Tabal, 1850–91), yang mewakili penafsiran sadar terhadap ajaran-ajaran Idrisi. Persoalannya agak berbeda dengan Cik 'Id, yang lebih menyukai penafsiran mabuk dan populis al-Dandarawi, meski telah belajar di Mekah di bawah bimbingan ulama yang tenang seperti Zayn al-Din Sumbawa, Nawawi Banten, Ahmad Khatib al-Minankabawi, dan Ahmad al-Fatani.

Dalam permohonannya, Muhammad IV bertanya kepada Ahmad al-Fatani mengenai keabsahan perkumpulan yang menempatkan lelaki dan perempuan dari segala usia berkumpul bersama. Sang penguasa itu terutama

prihatin dengan berbagai visi mabuk yang dilaporkan oleh para pengikut muda yang tersedot dalam ketidaksadaran diri karena "terpesona" atau "tertarik" oleh kehadiran Ilahiah (*jadhba*). Dalam mukadimah fatwanya, yang sangat mungkin diselesaikan pada 1906, al-Fatani mengakui bahwa dia pernah "masuk" Ahmadiyyah, tetapi mengakui bahwa pengalaman "ketertarikan"-nya berbeda dari penggambaran sang raja. Oleh karena itu, apa yang diuraikan setelahnya berasal dari pembacaannya yang luas terhadap "kata-kata para Sufi" dari sudut pandang seorang dalam.[4]

Fatwa yang dihasilkan, yang agak panjang, tidak mengutuk tarekat tersebut, tetapi menawarkan penjelasan mengenai berbagai jenis "ketertarikan" yang mungkin sebagiannya berdasarkan tulisan-tulisan Muhammad Abi l-Wahhab al-Syadhili dan guru al-Sya'rani, 'Ali al-Khawass. Jenis-jenis ini terentang dari keadaan keliru hingga momen-momen ekstase sejati yang dialami oleh seorang "pejalan" sejati di jalan makrifat. Ini adalah sebuah penjelasan klasik, tetapi gambaran-gambaran al-Fatani bisa jadi sangat modern, seperti ketika dia menyerupakan pengalaman ketertarikan Ilahiah dengan bepergian naik kereta yang melaju. Pastinya, kriteria utama untuk sebuah pengalaman sejati tetaplah, seperti bisa diduga, pengetahuan mengenai hukum sebagaimana teladan sang syekh. Bahkan, al-Fatani mengakui bahwa beberapa orang berbohong dengan mengklaim mendapatkan visi untuk meruntuhkan guru mereka, dan dia menekankan bahwa akses terhadap pengalaman esoteris sejati harus dibatasi dan tidak dikomunikasikan kepada orang-orang yang tidak tahu.[5]

Al-Fatani juga mencatat sudah menjawab berbagai permohonan fatwa mengenai praksis Sufi dari bagian-bagian lain Siam dan Perak, tempat orang-orang yang tidak tahu diduga memasukkan berbagai praktik pra-Islam ke ritual. Kritik-kritik demikian membuat dia sejajar dengan Sayyid 'Utsman. Di sisi lain, al-Fatani juga bersikap kritis terhadap para syekh Hadrami yang tak disebut namanya, yang mendorong "gerakan ke sana kemari" dan "lambaian tangan" oleh "orang-orang Jawa bodoh dan orang-orang awam Melayu" yang menghadiri pembacaan puisi pujian yang dipimpin para syekh. Akhirnya, al-Fatani menyiratkan bahwa tarekat yang dimaksud di Kelantan bisa dinyatakan sahih, mengingat gurunya mengklaim sebuah kaitan dengan Sidi Muhammad Salih dan Ahmad al-Dandarawi. Dia jelas menganut aliran pemikiran bahwa tarekat bisa dianggap sesuai dengan ortodoksi. Sebagai penutup, dia menegaskan bahwa pengetahuan mengenai ilmu-ilmu Islam yang penting, baik lahir maupun batin, haruslah dituntut selain pengetahuan (modern) tentang dunia. Dengan kombinasi pembelajaran inilah semua muslim bisa "membela dan mengangkat kedaulatan Islam".[6]

Akan tetapi, terdapat suara-suara Jawi lainnya di Mekah yang tidak terlalu memberi hati pada golongan mabuk di Asia Tenggara. Barangkali yang paling lantang adalah Ahmad Khatib al-Minankabawi, yang dimintai putusan

dalam kasus masjid Palembang pada 1893. Dia mencela para syekh Sumatra Barat. Ahmad Khatib lahir di Kota Gadang dan terkenal sebagai pembuat onar pada masa mudanya. Dia berbakat dan ambisius. Kedatangannya ke Mekah bersama adik sepupunya, Muhammad Tahir Jalal al-Din (1869–1956), menjadi awal karier masyhurnya. Menurut sejarawan Jeddah ʻAbd al-Jabbar, kakek Ahmad Khatib adalah seorang pemukim Salafi dari Hijaz selama pendudukan Wahhabi yang pertama, dan ditunjuk sebagai khatib di masjid Kota Gadang.[7] Naik daunnya Ahmad Khatib sebagai seorang cendekiawan kemungkinan besar bermula pada akhir 1880-an, menyusul sebuah pernikahan yang menguntungkan dengan putri sahabat karib Syarif ʻAwn al-Rafiq. Dia tidak menarik perhatian Snouck hingga 1893 ketika dia dimintai putusan dalam kasus masjid Palembang. Ahmad Khatib menyibukkan diri dengan mengutuk sistem waris tradisional di Sumatra Barat. Barangkali dia terkenal karena polemik-polemiknya menentang Khalidiyyah, yang mulai dia tulis sekitar masa yang sama ketika al-Fatani menanggapi Muhammad IV; yang mungkin hanya berjarak beberapa ratus meter darinya.

Seperti al-Fatani, al-Minankabawi menulis sebagai tanggapan atas sebuah pertanyaan dari salah seorang muridnya mengenai sebuah tarekat yang aktif di kampung halaman "Jawi" sang murid. Tidak seperti fatwa al-Fatani, tanggapan Ahmad Khatib yang jauh lebih panjang tidak disimpan dekat dengan pusat istana.[8] Sebaliknya, *Izhar zaghl al-kadhibin* (*Penjelasan tentang Pemalsuan para Pendusta*) karyanya dicetak di Padang pada Juni 1906 disertai sebuah fatwa yang dikeluarkan oleh para mufti Mekah Ba Busayl, ʻAbd al-Karim Daghistani, dan Syuʻayb b. ʻAbd al-Karim al-Maghribi, dan dengan dukungan sekelompok ulama lokal.[9]

Buku tersebut menimbulkan badai di kalangan pengikut Khalidi setempat. Di dalamnya, Ahmad Khatib mengkritik tajam Mawlana Khalid karena mengenalkan berbagai inovasi bidah, terutama *rabita*. Untuk mendukung pernyataannya, dia menggunakan kumpulan hadis Nabi dan tafsir Al-Quran, termasuk karya Syihab al-Din Mahmud al-Alusi (sekitar 1802–sekitar 1853). Dia juga memanfaatkan teks-teks otoritatif karya para Sufi terdahulu dan berbagai buku panduan kaum Naqsyabandi yang lebih baru. Sumber itu meliputi buku-buku al-Suhrawardi dan al-Kumushkhanawi, dan sebuah teks yang disebutnya *Fath al-rahman pada tarekat Naqsyabandiyya dan Qadiriyya*, yang sebenarnya adalah *Fath al-ʻarifin* karya Ahmad Khatib dari Sambas. Namun, Ahmad Khatib yang ini menegaskan bahwa meski buku-buku panduan tersebut menyajikan beberapa gagasan, bersamanya ada pernyataan-pernyataan lain yang membuat rancu berbagai inovasi para guru belakangan dengan praktik ritual, mengambil otoritas mazhab-mazhab yuridis, dan mengklaim bahwa tarekat mereka sendiri memiliki hak untuk ditiru tanpa pertanyaan.[10]

Ahmad Khatib menggunakan teks-teks tersebut sebagai tongkat retoris untuk memukul para syekh yang (dia dengan susah payah menekankan) pernah dia lihat di Mekah. Karena, di sanalah para calon wakil Sufi negeri-negeri Jawi berkumpul untuk *membeli* ijazah-ijazah yang dibutuhkan untuk menyedot keuntungan apa pun yang mereka bisa dari bangsa-bangsa Asia Tenggara yang mudah percaya dan kaya; meski sejauh yang bisa dia katakan, baik ijazah maupun perilaku mereka tidak sejalan dengan buku-buku panduan mereka sendiri. Orang-orang semacam itu sama sekali tidak bisa disandingkan dengan para guru Sufisme sejati, termasuk orang-orang Naqsyabandi asli, yang tarekatnya telah begitu direndahkan oleh para syekh seperti Sulayman Afandi yang salah menafsiri Al-Quran dan karya-karya para Sufi terhormat, seperti al-Sya'rani.[11]

Jadi, tampaknya Ahmad Khatib mau menerima gagasan tentang tarekat Sufi yang benar-benar terhormat, asalkan sesuai dengan praktik yang terbukti kesahihannya dan sifat-sifat Tuhan tidak dihubungkan dengan Nabi atau para wali. Dia juga menjelaskan bahwa dirinya tidak menolak bahasa kaum Sufi, tetapi hanya berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya dan menjelaskan tindakan-tindakan serta silsilah-silsilah mana yang benar-benar sampai ke Nabi. Dia bahkan mengulangi lagi pandangan umumnya menjelang akhir karya ini ketika dia secara eksplisit menyangkal memiliki keberatan apa pun terhadap tarekat para Sufi yang sepenuhnya sesuai dengan Syari'ah.[12] Dengan demikian, pendekatan Ahmad Khatib harus dipandang sebagai satu lagi kritik elite yang menghargai nama-nama besar dari masa lalu. Dia juga sama sekali bukan penganut Wahhabiyyah. Dalam hal ini dia bisa disejajarkan dengan para cendekiawan Bagdad dan Damaskus yang juga menjembatani kesenjangan antara reformisme Sufi dan "modernisme" rasionalis yang secara retrospektif dilabeli sebagai Wahhabisme.[13]

Begitu pula keajaiban, meski jelas berada di luar jangkauan para penjual minyak ular yang dibiarkan berjaya di bawah Sultan 'Abd al-Hamid, tidak dinafikan. Hal-hal demikian hanyalah milik masa lalu sebagaimana kepercayaan terhadap kebenaran Isra Mikraj dan keberadaan Malaikat. Sebenarnya gagasan yang sangat mirip diungkapkan oleh Zayn al-Din al-Sumbawi sekitar dua dekade sebelumnya ketika dia membela keabsahan *Isra Mikraj* sebagai argumen menentang klaim para Sufi (yang tak disebut namanya) yang menyatakan bahwa mereka telah melihat Tuhan.[14]

Di sisi lain, juga terdapat sosok-sosok yang sangat dihormati yang mengukuhkan berbagai inovasi Naqsyabandi seperti keyakinan akan adanya *latifa*, atau titik-titik pusat pada badan. Di antara mereka adalah Muhammad Salih al-Zawawi, yang menulis panduan singkat mengenai Mazhariyyah sewaktu mengunjungi Riau pada 1880-an dan dicetak oleh Percetakan Ahmadiyyah pada 1895.[15] Pasca-wafatnya Muhammad Salih, putranya tetap

diasingkan di Jawi menyusul perselisihan dengan pelindung Ahmad Khatib, ʻAwn al-Rafiq, pada 1893. Bagaimanapun, orang-orang Khalidi Sumatra tidak tinggal diam menerima risalah Ahmad Khatib. Berbagai deklarasi dikeluarkan menuduh murtad orang Jawi yang berbasis di Mekah itu, dan Muhammad Saʻd Mungka dari Payakumbuh (1857–1912) menuduh bahwa Ahmad Khatib telah menghina para wali dalam karyanya *Irgham unuf al-mutaʻanitin* (*Memotong Hidung Orang-Orang yang Menjengkelkan*).[16] Kemudian, seorang Khalidi yang lain, ʻAbdallah b. ʻAbdallah dari Tanah Darat, mengirimkan surat pribadi berisi peringatan kepada Ahmad Khatib.

Datangnya risalah maupun ejekan pada 1907 berdampak pada terdorongnya sang "Imam Mazhab Syafiʻi" itu mengambil tindakan lebih jauh. Pada September Ahmad Khatib merancang sebuah bantahan terhadap Muhammad Sa'd, *al-Ayat al-bayyinat lil-munsifin* (*Tanda-Tanda yang Jelas bagi Orang-Orang yang Saleh*), diikuti pada Desember oleh risalah lebih pendek meski sama tajam yang berjudul *al-Sayf al-battar* (*Pedang yang Tajam*). Keduanya diterbitkan di Kairo pada 1908 bersama dengan cetakan ulang *Izhar zaghl al-kadhibin*, yang didanai oleh warisan Ahmad al-Saqqaf, mendiang dermawan Singapura dan mufti Mekah, yang patronasenya memiliki legitimasi tertentu karena pengarang keduanya direncanakan untuk mengatasi semua bantahan yang mungkin dari Hindia.[17]

Barangkali sekadar bobot argumennya dipadukan dengan volume kutipan yang dinukil, diperhitungkan untuk menguasai khalayak yang dinyatakan Ahmad Khatib benar-benar tak berdaya dalam cengkeraman para guru dan dengan bersikeras tidak mau meninggalkan berbagai tradisi nenek moyang yang mereka hargai. Setelah menyatakan kembali sikapnya dalam *Ayat al-bayyinat* mengenai persoalan berbagai inovasi yang diperkenalkan oleh orang-orang Khalidi penipu semacam Sulayman Afandi dan Khalil Pasha, Ahmad Khatib menyatakan bahwa dunia sudah tidak lagi memiliki mistikus dengan wawasan yang benar sejak abad keempat Hijriah. Dalam *Sayf al-battar*-nya, dia memberikan refleksi mengenai bahaya saling menuduh murtad yang berlebihan di antara ulama. Ahmad Khatib jelas ingat perang yang membawa Belanda ke Dataran Tinggi Padang. Dia menyebut lawan Khalidi-nya sebagai perwakilan gerakan musyrik yang bertujuan mendapat keuntungan pribadi.[18]

Masih ada lagi. Di halaman-halaman terakhir *Sayf al-battar*, Ahmad Khatib memberikan alasan-alasan pribadi bagi kekuatan perasaannya, mengklaim bahwa "selama bertahun-tahun" dia sudah mencari orang-orang makrifat, menjadikan dirinya "budak" ketika dia mengikuti program-program mereka. Namun, dia mendapati mereka tak lebih dari "para penipu yang menjual agama demi dunia, mencari penghidupan menggunakan nama tarekat".[19] Dan, dia punya kejutan lain untuk para penipu Padang:

> [Seandainya aku mendapati keadaannya] sesuai dengan hasrat rendah kalian, kalian akan memuji tanggapanku siang dan malam, menjunjungnya di atas kepala. [Namun, keadaannya tidak demikian] sehingga sekelompok orang dari kalian meminta bantuan Habib 'Utsman Batavia yang terpelajar untuk menanggapi *Izhar* karena ingin mendapat bantuan yang kuat bagi berbagai inovasi kalian. Sayyid 'Utsman pun menjawab dengan menyatakan bahwa kebenaran yang sejalan dengan Syari'ah tidak bisa disalahkan. Dia juga mengatakan bahwa kalian tidak seharusnya menganggap kekeliruan tindakan kami dalam persoalan Syari'ah akan menjadi penyebab permusuhan. Karena, tujuan kami tiada lain hanyalah untuk menyatakan kebenaran .... Bukanlah niat kami untuk terlibat dalam persaingan dan permusuhan memperebutkan nafsu rendah sebagaimana yang kalian pikir. Jawaban Habib 'Utsman yang mulia sudah sampai kepadaku. Jawaban itu adalah perkataan seorang lelaki yang hatinya disucikan Tuhan dari nafsu-nafsu rendah.[20]

Ternyata, sekelompok Naqsyabandi dari Bukit Tinggi memang menulis surat meminta Sayyid 'Utsman untuk menulis bantahan terhadap polemik dari seorang lelaki yang mereka klaim didorong semata-mata oleh rasa cemburu. Mereka bermaksud mengirimkan bantahan tersebut kepada "para komandan" Belanda di Pesisir Sumatra Barat.[21] Mereka pastinya kecewa ketika Sayyid 'Utsman menjawab secara sangat diplomatis, mengakui dirinya mengetahui buku Ahmad Khatib dan merujuk pada *Watsiqa* karyanya yang dia kirimkan kepada mereka. Setelah mengakui prinsip-prinsip persaudaraan dalam Islam dan perlunya meminta nasihat, dia mulai membahas persoalannya, dengan terus-menerus merujuk pada karyanya sendiri. Dia menegaskan bahwa Naqsyabandiyyah sejati adalah sebuah tarekat terhormat dan bahwa merupakan sebuah dosa besar mencaci maki para anggotanya jika mereka benar-benar mengikuti ajaran-ajaran aslinya. Namun, peniruan semacam itu sulit dilakukan, barangkali terlalu sulit bagi banyak orang yang berusaha "menahan nafsu-nafsu rendah mereka". Dan, dia melanjutkan:

> ... karena alasan ini, berabad-abad telah berlalu yang tak seorang pun di Melayu atau Jawa cukup berani mengaku sebagai pengikut Naqsyabandiyyah. Padahal, orang-orang dari masa lalu lebih terpelajar, lebih taat terhadap Islam, dan lebih menghormati praktik-praktik keagamaan. Hanya orang-orang belakangan ini, sekitar lima puluh tahun ini, berani mengaku sebagai orang-orang Naqsyabandiyyah meski tanpa sepenuhnya mematuhi syarat-syaratnya. Jika persaudaraan mampu mengikuti semua persyaratan Sufi yang disebutkan dalam bagian pertama *Wathiqa al-wafiya*, puji dan syukur milik Allah untuk dukungannya, mengingat persyaratan-persyaratan tersebut maka persaudaraan adalah persaudaraan penyangkalan dunia, sedikit berhubungan dengan dunia atau hasrat apa pun terhadap pujian atau kedudukan di atas orang-orang, ataupun hasrat untuk membuat masalah, gangguan, atau kekacauan di negeri ini. Semua itu adalah berkah yang diperoleh melalui pengamalan

> tarekat sebagaimana dijelaskan dalam bagian pertama *Wathiqa al-wafiya.* Oleh karena itu, kami mempersembahkan buku ini kepada persaudaraan agar bisa dipelajari dan syarat-syarat tarekat yang disebutkan di dalamnya dapat diikuti sejalan dengan teks-teks para ulama Syari'ah dan tarekat .... [Hanyalah] Naqsyabandiyyah yang tidak lengkap dalam syarat-syaratnya, sebagaimana dinyatakan dalam bagian ketiga *Wathiqa al-wafiya*. Syarat yang ditolak para ulama Syari'ah dan tarekat, terutama para guru masa kini yang memasukkan segala macam tambahan dalam bentuk berbagai inovasi seperti yang disebutkan dalam bagian keempat *Wathiqa al-wafiya*. Dengan demikian, penolakan Ahmad Khatib terhadap semua ini sama seperti penolakan para ulama Syari'ah, hakekat, dan tarekat, yang oleh karena itu tidak bisa dianggap sebagai hinaan atau fitnahan. Sebenarnya melakukan *dzikr* kepada Allah Yang Mahakuasa dan memperoleh ijazah untuk ber-*dzikr* sesuai dengan Sunah tidak bisa dikutuk.[22]

Dengan demikian, tampaknya orang-orang Khalidi Padang, yang pastinya naif karena mengharapkan bantuan dari lawan kuno mereka, secara tak disengaja menghubungkan sang *sayyid* tua di Batavia dengan orang Minang yang lebih muda di Mekah. Sebenarnya lelaki yang lebih muda ini bisa dibilang mendapatkan wibawa. Sementara itu, banyak salinan tanggapan 'Utsman segera dikirimkan kembali oleh seorang pejabat setempat dengan permintaan agar ditulis ulang dalam bahasa yang lebih sederhana untuk warganya. Jelas bahwa terlepas dari persetujuan sang *sayyid*, karya-karya Ahmad Khatib terbukti memiliki dampak yang menentukan di Sumatra Barat.[23]

KEMUNCULAN DAN ARTI PENTING *AL-IMAM*

Terlepas dari apa yang mungkin mereka katakan dalam karya-karya tercetak, para pengklaim ortodoksi Mekah terkini terhubung dengan sebuah tradisi panjang kritisisme terhadap Sufisme mabuk. Kita mendengar hal ini dalam tanggapan-tanggapan terhadap permohonan fatwa mereka, tetapi kita belum mendengar suara publik muslim modern. Namun, masa itu sudah dekat bagi para pembaca yang mulai terlibat dengan sekumpulan surat kabar muslim baru yang diterbitkan di Singapura. Meskipun Ahmad Khatib konon mengizinkan murid-muridnya membaca tulisan-tulisan Muhammad 'Abduh yang diterbitkan di Kairo, diyakini bahwa corong Melayu pertama bagi gagasan-gagasan "modernis" adalah surat kabar bulanan *al-Imam*. Surat kabar ini terbit di Singapura mulai Juli 1906 sampai Desember 1908, berumur pendek tetapi sangat berpengaruh.[24]

Sebagian besar dari dua ribu kopi dilaporkan dikirim kepada para pelanggan di Semenanjung Malaya, Sumatra, Jawa, dan Borneo. Disusun di bawah para redaktur yang terdiri atas beberapa tokoh dari latar belakang yang beragam, dan menawarkan artikel-artikel yang diterjemahkan dari pers

Mesir, bersama dengan komentar mengenai persoalan-persoalan lokal, *al-Imam* menjembatani komunitas-komunitas Arab dan Jawi setempat dalam dunia yang kadang mereka sebut sebagai "sisi Jawi kami". Meski sebagian pemain utama, seperti direktur pertama surat kabar ini yang kelahiran Shihr, Muhammad Salim al-Kalali, tidak menutup-nutupi bahwa mereka berasal dari sisi lain, editor pertama yang diangkat memiliki sejarah yang sangat lokal. Mereka adalah Syekh Tahir, seorang keturunan guru Naqsyabandi dari Cangking dan Faqih Saghir. Syekh Tahir adalah adik sepupu Ahmad Khatib, yang ditemaninya pergi ke Mekah. Keduanya dilaporkan belajar kepada Ahmad al-Fatani. Namun, tidak sama seperti kedua Jawi yang lebih tua, Syekh Tahir tampaknya menerima gagasan-gagasan Salafi Muhammad ʻAbduh. Dia pergi ke Kairo untuk bertemu ʻAbduh. Bahkan, dalam arti tertentu, jalur lintasan keluarganya melambangkan pergeseran dalam Islam Jawi elite dari yang tadinya Syattariyyah, yang disponsori istana, menjadi Naqsyabandiyyah yang reformis dan akhirnya menjadi Salafiyyah Kairo yang rasionalis.

Sudah ada beberapa pembahasan mengenai arti penting *al-Imam* dalam menyebarkan pesan kaum reformis (dan nasionalis) Kairo.[25] Namun, di sini, saya ingin menyoroti beberapa aspek dalam perlakuan surat kabar ini terhadap Sufisme tarekat dan ketegangan yang dimunculkannya dalam hubungan antara para anggota dewan pengurus yang berkebangsaan Arab dan Melayu. Sementara penyebab pastinya akan tetap menjadi misteri, dua perubahan penting yang terjadi pada 1908 pasti berkontribusi terhadap kematian mendadak surat kabar ini. Salah satunya adalah usaha untuk mengambil alih kendali atas surat kabar ini yang dilakukan pada Februari oleh para anggota dewan pengurus yang memihak kepentingan-kepentingan Arab. Mereka ini meliputi Sayyid Shaykh b. Ahmad al-Hadi, al-Kalali, Muhammad b. ʻAqil (1863–1931, seorang menantu Sayyid ʻUtsman), dan Hasan b. ʻAlwi b. Shahab; meski surat kabar masih diredakturi oleh Hajji ʻAbbas b. Muhammad Taha yang Melayu. Pergeseran lainnya adalah peningkatan yang mencolok dalam perdebatan mengenai posisi Sufisme dalam kehidupan beragama orang-orang Melayu.

Ini bermula dari sebuah pertanyaan yang relatif tidak berbahaya mengenai penarikan diri (*suluk*) yang dikirimkan pada surat kabar dari Penang pada Januari. Lalu, pertanyaan kedua mengenai persoalan sebuah tarekat di wilayah Siam yang dikirimkan pada Februari. Pertanyaan pertama menimbulkan sedikit reaksi, selain ketidaksetujuan standar atas penarikan diri dari kehidupan yang produktif dan sebuah rekomendasi agar si penanya melihat buku-buku panduan yang sudah ada mengenai persoalan tersebut. Sebaliknya, pertanyaan dari kawasan Siam menciptakan kegemparan. Sebagiannya, hal ini disebabkan oleh gambaran-gambaran yang relatif mengerikan mengenai berbagai perkumpulan campuran kaum beriman

yang mencari visi Ilahiah sembari mengentak-entakkan kaki mereka dan mengganggu ketenangan, gambaran yang jelas mengingatkan pada surat Raja Kelantan kepada Ahmad al-Fatani.

Sang penanya meminta penjelasan tentang keaslian praktik-praktik semacam itu dan apakah penguasa seharusnya turun tangan. Pada Maret bagian surat-menyurat dalam surat kabar ini menampilkan paragraf-paragraf yang tersisa dari tanggapan yang dibiarkan menggantung dalam terbitan sebelumnya, bersama kesaksian lain mengenai praktik-praktik kotor tarekat yang dimaksud, yang hampir pasti merupakan tarekat Cik 'Id, yang dikutuk sebagai "sang gadungan dari para penipu pada zaman kita", meski disertai dengan pembatasan-pembatasan yang subtil:

> Semua yang masuk ke tarekat ini pastilah tidak tahu agama dan tugas di dunia, yang telah mereka tinggalkan dengan alasan dunia adalah jalan yang bertentangan dengan Syari'ah .... Karena, mereka menjauhi [dunia ini] dengan tarian *dzikr* dan gerak memutar serta mematikan diri dengan gerakan melompat dan mengentak. Hal-hal semacam itu tak lain hanyalah bahaya bagi kehidupan ini dan kehidupan yang akan datang.[26]

Sementara *al-Imam* bisa jadi sudah mengutuk pembunuhan diri yang keliru seperti itu, para editornya tampaknya tak mampu membunuh kisah ini. Lebih banyak surat diterima mengenai praktik-praktik tarekat, terutama di Sumatra dan Malaya. Segera menjadi jelas bahwa target kisah-kisah ini seringkali adalah para syekh Khalidi setempat karena praktik *khalwa* dan *rabita* yang secara khusus diserang. Sebagai tanggapan, *al-Imam* menawarkan jawaban sangat standar yang familier dari perdebatan internal di antara para pembaharu Ghazalian, dengan menyatakan bahwa, sebagaimana telah diramalkan Nabi, "penyakit orang-orang lampau" telah berkembang, membuat orang tersesat dari "Sufisme sejati ... jalan lurus Nabi ... dan semua sahabatnya dan para ulama":

> Orang-orang besar di antara Sufisme pada masa-masa sebelumnya adalah orang-orang pilihan, seperti orang-orang dengan pengetahuan mendalam, orang-orang besar di antara para *sayyid* 'Alawi, dan mereka yang mengikuti jejak orang-orang besar itu dengan menaati Kitab serta Sunah Nabi. Namun, [sekarang ada] orang-orang yang menciptakan tuhan dari hawa nafsu mereka sendiri dan merusak agama dengan menambah-nambahkan padanya dan menyampaikannya secara keliru, membentuk segala macam karya berisi penyimpangan .... Sebenarnya mereka yang dari jenis ini kebanyakan adalah para penjaja agama yang meminum darah semua orang melarat .... Hendaknya semua orang menjaga diri dari mereka ... [karena] satu saja dari orang-orang ini lebih berbahaya bagi semua muslim dibandingkan sekian banyak iblis![27]

Reaksi atas hal ini muncul tak lama kemudian di surat kabar lain, *Utusan Melayu*. Seorang pengirim surat yang gelisah dari Penang meminta dalil Al-Quran bagi sikap *al-Imam* mengenai praktik *rabita*, hadis, atau bahkan *Sayr al-salikin* karya al-Falimbani. Sang pengirim dari Penang lebih jauh mendesak masyarakat untuk meminta nasihat kepada seorang syekh terpelajar dari Mekah yang berkunjung ke Singapura bernama ʻAbdallah al-Zawawi.[28]

Tanggapan *al-Imam*—yang pada saat bersamaan menjawab Tengku Muhammad Jamil dari Serdang yang menanyakan apakah Al-Quran membenarkan *rabita*—lebih murka daripada sebelumnya. Tanggapan itu menegaskan bahwa Al-Quran mengutuk praktik demikian. Sang penulis bahkan mengaku heran dengan penyebutan syekh al-Falimbani dan al-Zawawi:

> [K]arena dua orang ini adalah ulama yang diperhitungkan. Karya-karyanya menjelaskan persoalan-persoalan yang diturunkan dari Allah dan Nabi-Nya tanpa satu pun dari mereka [mengambil] hak untuk mengubah atau menambahkan pada agama sesuatu pun yang tidak termasuk darinya. Bagaimanapun, karena kami percaya bahwa S.A. terbukti tidak mampu menunjukkan bukti semacam itu, bisakah [kami memohon] dengan rendah hati agar Habib [al-Zawawi] membantunya? Namun, kami duga dia akan memilih menyimpan hal-hal itu untuk dirinya sendiri karena Sayyid ʻAbdallah al-Zawawi merupakan salah satu landasan *al-Imam* ... dan kami telah menyerap berbagai ajaran dan arahannya dalam dada kami.[29]

Pastinya banyak hal yang ingin disimpan al-Zawawi untuk dirinya sendiri. Setelah diusir dari Hijaz, sahabat Muhammad b. ʻAqil sekaligus Snouck Hurgronje ini mampu menggunakan berbagai koneksinya terdahulu untuk memperoleh tempat berlindung di Hindia. Al-Zawawi berpindah-pindah secara rutin antara Riau, Pontianak, dan Batavia, tempat dia kerap mengunjungi Snouck Hurgronje, meski bukannya tanpa hambatan sesekali dari para pejabat pemerintah.[30]

Masih tidak jelas apakah semua ini diketahui oleh seluruh editor *al-Imam*, yang usaha mereka semula dinyatakan sebagai usaha yang berguna oleh Sayyid ʻUtsman. Fakta bahwa sebuah tulisan dalam surat kabar ini mengenai para cendekiawan Barat yang telah menyusupi kota suci Mekah sama sekali tidak menunjuk Snouck Hurgronje atau nama aliasnya ʻAbd al-Ghaffar menunjukkan adanya semacam hubungan positif.[31] Yang juga tidak jelas adalah pandangan al-Zawawi mengenai Sufisme tarekat. Namun, kenyataan bahwa kunjungannya ke Riau pada 1893–94 mendorong penerbitan buku panduan mendiang ayahnya menunjukkan adanya komitmen berkelanjutan terhadap penafsiran yang lebih elitis terhadap Naqsyabandiyyah ketimbang penafsiran yang ditawarkan oleh para syekh Khalidiyyah atau Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah.

Tak diragukan lagi, persoalan ini sama sekali belum selesai. Saling jawab lebih lanjut antara para pembaca *al-Imam* dan *Utusan Melayu* menunjukkan bahwa para guru setempat sama sekali tidak terkesan oleh keseluruhan perkara ini. Satu pihak melangkah begitu jauh membela ajaran-ajaran mereka, dengan menyebut silsilah Sulayman Afandi atau mendesak agar persoalan-persoalan semacam itu tidak didiskusikan di surat kabar. Sementara itu, pihak lain mengutip karya Ahmad Khatib *Izhar zaghl al-kadhibin* yang sekarang memiliki nama buruk dan melampirkan fatwa para ulama Mekah.

Harus diperhatikan bahwa bukanlah *al-Imam* yang memunculkan momok Ahmad Khatib, meski berbagai sumber dan kutipan keduanya memiliki kesamaan yang mencolok. Bahkan, rujukan pada *Izhar* muncul dalam sebuah surat yang dikirim oleh "Masbuq" pada *Utusan Melayu*, yang para editornya jelas berharap bahwa perkaranya akan selesai dengan semacam pernyataan otoritatif dari Mekah.[32] Namun, dalam *al-Imam* kontroversi ini akan menghabiskan lebih banyak cetakan karena surat kabar ini mengklaim menawarkan ruang bagi para ahli ataupun para pencela. Murid al-Haqq dari Perak yang tampak sangat menyesal, misalnya, mengaku berhasil selamat setelah hampir masuk ke tarekat Sulayman Afandi akibat membaca salinan *al-Imam* milik seseorang, yang mengukuhkan keraguan-keraguan yang sudah ada dalam benaknya.[33] Murid al-Yaqin dari Pahang yang juga jelas merupakan nama palsu membela ajaran dan otoritas Khalidiyyah dibandingkan "sebagian tarekat pada masa sekarang", dan mendesak agar Murid al-Haqq memeriksa tulisan-tulisan Ahmad Khatib Sambas, belum lagi karya-karya Isma'il al-Minankabawi dan tokoh terkemuka Khalidi Suriah, 'Abd al-Majid al-Khani, penulis *Bahja al-saniyya* yang cetakan Kairo-nya bisa dipesan dari katalog Muhammad Siraj di Singapura.[34]

Para guru lainnya juga sudah bosan dengan kehebohan ini. Jika kita hendak memercayai laporan-laporan yang dikirimkan pada *al-Manar* dari Singapura dan Kuala Lumpur pada Agustus 1908, para guru tarekat mulai melarang pembacaan dan penyebaran *al-Imam* secara umum di kalangan murid mereka dan kalangan orang awam. Jika kita menerima kemungkinan bahwa kebanyakan pembaca *al-Imam* berada di kalangan tarekat, dan kemudian dalam komunitas-komunitas yang menyokong mereka, boikot semacam itu pastinya akan memengaruhi kelangsungan hidup surat kabar tersebut karena akan lebih banyak tinta yang dihabiskan untuk persoalan-persoalan tarekat pada 1908.[35]

Ketika edisi Kairo berbagai serangan lebih lanjut Ahmad Khatib tersedia, perancuan ajaran-ajarannya dengan apa yang disuarakan *al-Imam* menjadi lebih lazim. Mereka juga lebih erat dikaitkan dengan pernyataan-pernyataan Rasyid Rida, membuat para pengamat Barat berikutnya menobatkan surat kabar tersebut sebagai pertanda "modernisme" Salafi di Nusantara. Walaupun

begitu, *al-Imam* bukanlah sekadar soal menerjemahkan pesan Muhammad ʻAbduh, dan terdapat ketegangan yang signifikan antara Kairo dan Singapura. Kritik Rida terhadap keistimewaan ʻAlawiyyah, terutama sikapnya mengenai kesamaan hukum antara *sayyid* dan non-*sayyid*, pastinya sangat problematis bagi sebagian dari para penyokong dan editor *al-Imam* yang lebih berorientasi ʻAlawi, yang tidak akan pernah mempermasalahkan persoalan kesetaraan hukum atau asumsi bahwa para leluhur mereka dari kalangan Arab elite-lah yang membawa Islam ke negeri-negeri Jawi.

Sebaliknya, beberapa kontributor dan pembaca Melayu mungkin sangat tidak setuju. Sangat mungkin bahwa pada akhir 1908 para penyokong dan sisa pembaca *al-Imam* bertanya-tanya apa sebenarnya konstituen mereka. Kenyataan bahwa pada tahun-tahun setelahnya kita mendapati para tokoh *al-Imam* berada pada sisi-sisi yang berbeda dalam berbagai perselisihan ideologis akan menunjukkan bahwa memang terdapat retakan internal pada masa-masa terakhir surat kabar tersebut. Pada Januari 1909 *al-Imam* tidak ada lagi, dan al-Zawawi kembali ke Hijaz untuk menduduki jabatan yang pernah diduduki Ahmad Dahlan. Namun, ini sama sekali bukanlah akhir terbitan berkala dengan aksara Arab di Singapura, apalagi akhir perselisihan mengenai kepemimpinan komunitas Muslim. Setidaknya empat surat kabar muncul pada bulan-bulan berikutnya, masing-masing menyatakan jalur khasnya sendiri untuk melakukan pembaharuan. Bedanya, kini mereka menawarkan pembaharuan pada dua komunitas yang terpisah, dan dengan dua bahasa.

Dua dari surat kabar beraksara Arab itu jelas merupakan penerus *al-Imam*. Salah satunya, *al-Islah*, yang menampilkan artikel-artikel karya al-Kalali. Setelah memulai produksi di tempat lain, *al-Islah* segera menempati gedung *al-Imam*. Namun, agak berbeda dari pendahulunya, *al-Islah* mengadopsi kebijakan yang secara terbuka pro-*sayyid*. Sementara itu, percetakan asli *al-Islah* digunakan untuk surat kabar kedua, *al-Husam*, yang mengklaim orang-orang Arab Riau dan Johor sebagai khalayak pembacanya. Ada lagi surat kabar ketiga, *al-Watan*, di bawah bimbingan editorial seorang *sayyid* yang lain, Muhammad b. ʻAbd al-Rahman al-Masyhur, yang dikaitkan dengan masa-masa awal Jam'iyyat al-Khayr, sebuah organisasi kesejahteraan Arab yang didirikan di Batavia sekitar 1905.[36]

Dari ketiga surat kabar tersebut, *al-Watan* adalah yang paling berwarna Arab, mendorong yang modern sembari menjaga hak-hak istimewa kaum *sayyid*. *Al-Watan* juga jelas-jelas berpihak kepada para reformis Kairo, menuduh *al-Manar* dan para editornya sebenarnya perwakilan Wahhabiyyah yang menyamar dengan buruk. Sayyid ʻUtsman juga tidak menyukai nada *al-Manar*. Cucunya, Muhammad b. Hasyim b. Tahir (1882–1960) semula adalah koresponden reguler, sedangkan Sayyid ʻUtsman mendapati dirinya dan tulisan-tulisannya dikritik Sayyid Rasyid Rida yang membencinya akibat

surat-surat lain dari kawasan ini yang mencemooh kolaborasinya dengan Snouck. Ketika pada 1909 Rida mulai menampilkan artikel-artikel yang mencelanya sebagai "Dajjal", Sayyid 'Utsman yang berusia delapan puluhan itu menyerang balik melalui karyanya yang menuduh Jamal al-Din al-Afghani, "si Koptik" Muhammad 'Abduh, dan "penguasa *al-Manar*" Rasyid Rida sebagai para *dajjal* sebenarnya yang merusak kaum Muslim modern. Rida bisa jadi memuji menantu 'Utsman, yakni Bin 'Aqil, atas kerjanya menyebarkan pesan *al-Manar* di Asia. Namun, Bin 'Aqil tidak menyukai sikap orang Suriah itu mengenai martabat *sayyid* dan mulai khawatir bahwa dia telah menganut tulisan-tulisan Ibn Taymiyyah, yang pada saat itu merupakan sumber utama bagi para pangarang Wahhabi.[37]

Surat kabar berbahasa Arab lainnya yang muncul setelah *al-Imam* bisa dikelompokkan sebagai corong bagi sikap pro-'Alawi yang dipaksakan kepada mereka oleh lingkungan kolonial, juga dapat dibedakan satu sama lain dengan melihat sejauh mana mereka menolak Salafiyyah. Adil kiranya jika dikatakan bahwa klaim mereka masing-masing terhadap kesahihan dalam menyampaikan reformasi dengan beragam corak mungkin telah memunculkan reaksi di kalangan kolaborator lokal yang dianggap berasal dari keturunan yang kurang terhormat. Ini bisa dengan mudah dilihat di halaman-halaman *Neracha*, penerus pertama *al-Imam* yang berbahasa Melayu. *Neracha* dieditori 'Abbas b. Muhammad Taha. Kehadirannya segera diikuti kelahiran surat kabar berbahasa Melayu lain yang dicetak di Kairo, *al-Ittihad*, yang memandang perjuangan orang-orang "Jawi" terpisah dari perjuangan-perjuangan muslim lain, termasuk perjuangan orang-orang Turki dan Mesir.[38]

Bisa dikatakan bahwa kejawian bisa dianggap mendasari penerus *al-Imam* di Sumatra Barat yang bahkan lebih polemis, *al-Munir*. Surat kabar ini didirikan oleh sekelompok murid Ahmad Khatib al-Minankabawi pada 1911. *Al-Munir* bahkan melangkah lebih jauh dalam mengadopsi kebijakan eksklusi *baik* terhadap tarekat maupun para *sayyid* 'Alawi. Padang kemungkinan besar merupakan salah satu dari sedikit lokasi di Nusantara yang memungkinkan hal semacam ini bisa terjadi. Meski turut andil dalam kampanye membantu Naqsyabandiyyah, Sumatra Barat memiliki komunitas Hadrami terkecil di Nusantara. Hal ini karena Hadrami hanya melakukan sedikit usaha untuk masuk ke masyarakat matrilineal. Kakek Ahmad Khatib jelas bukan seorang *sayyid*. Dia memang menghormati para syarif Mekah pendukungnya, tapi dalam berbagai percakapan dia juga merenungkan bagian yang tidak setara bagi Jawi di Arabia.[39]

Apakah para pemimpin di belakang *al-Munir*—'Abdallah Ahmad, Hajji Rasul, dan Syekh Jamil dari Jambek—telah sepenuhnya beralih dari Sufisme elitis Sayyid 'Utsman dan Ahmad Khatib ke Salafisme Muhammad 'Abduh dan Rasyid Rida tidak segera terlihat. Yang jelas, mereka dianggap oleh lawan

sebagai kaum Wahhabi baru dan para pewaris langsung kaum Padri. Mereka sendiri sebenarnya meninggalkan apa yang tampaknya merupakan enam abad usaha peniruan ortodoksi Mekah secara sadar di bawah para penguasa Jawi yang telah menanamkan berbagai tiang puja-puji bagi para *sayyid* asing dan para wali setempat. Seperti akan kita lihat, beberapa cendekiawan Belanda tidak bisa tidak menyetujui sikap mereka dan bergabung bersama mereka dalam menatap masa depan yang kelihatannya lebih cerah.

SIMPULAN

Dalam bab yang singkat ini, sekali lagi kita mengarahkan pandangan melampaui wilayah Belanda untuk melacak transmisi reformisme Islam ke Nusantara. Ini adalah kisah yang dibentuk oleh suara-suara Melayu, tetapi akhirnya terhubung dengan Kairo, tempat percetakan dan aktivisme publik menjadi ciri khas gerakan Salafi baru Muhammad ʻAbduh dan Muhammad Rasyid Rida. Sebagai bagian dari kebijakan mereka untuk menata ulang masyarakat Muslim, gerakan ini menyerukan agar kaum Muslim memutus jaringan patronase lama yang diorganisasikan di seputar tarekat dan *sayyid*. Namun, seperti kita lihat dalam kasus *al-Imam* dan kemunculannya, gagasan-gagasan demikian sebenarnya diluncurkan oleh para pemikir yang persis memiliki hubungan-hubungan semacam itu. Tujuan mereka bisa diselaraskan: keduanya hendak membatasi Sufisme untuk kalangan elite dan mendorong perluasan pemahaman yang tepat terhadap Syariʻah kepada lingkaran pembaca yang lebih luas. Namun, terdapat ketegangan inheren dalam "harmoni" ini. Ketegangan itu secara tak terhindarkan mengakibatkan runtuhnya berbagai pembaharuan yang dipimpin *sayyid* dan, seperti kita lihat, munculnya ruang publik yang semakin terpecah-pecah di Hindia Belanda. Ke depannya, berbagai aliran gerakan muslim "modernis" berusaha memimpin di bawah pengawasan Kantor Urusan Pribumi (tetapi bukan lagi Arab). ■

SEBELAS

PARA PENASIHAT UNTUK INDONESIË

1906–1919

Dalam surat-surat pensiunan wedana yang ditulisnya dengan nama samaran, Snouck Hurgronje menegaskan, seperti yang dilakukan setiap cendekiawan muslim yang terhormat, bahwa Sufi sejati bisa dikenali dari silsilahnya. Namun, sang wedana tidak mengatakan apa-apa mengenai individu yang sama itu sebagai mewakili sebuah bahaya bagi negara. Juga jelas bahwa perhatian pribadi Snouck sejak awal adalah menguraikan berbagai silsilah yang ditemukannya di lapangan, dengan niat mengungkapkan silsilah sejati sejarah Hindia. Pada Januari 1890 dia menulis kepada mentornya, Nöldeke, bahwa dia berharap menghabiskan musim hujan dengan bundel-bundel materinya yang baru saja dikumpulkan. Terlepas dari "segala macam kerja pemerintahan yang belum selesai", yang dia harapkan berkisar di seputar data etnografisnya dan menuntaskan kesalahpahaman yang ditimbulkan oleh van den Berg, dia sangat bersemangat dengan berbagai kemungkinan dalam materi yang telah dia kumpulkan mengenai "penyebaran paling dini berbagai persaudaraan mistis di kawasan-kawasan ini", yang diklaimnya memberikan "sebuah wawasan mengenai penyebaran Islam paling awal di sini, dan cara bagaimana Islam dan Hinduisme berhadapan dan berinteraksi". Pada tahun itu pula Snouck menulis dengan kerangka yang sama kepada Direktur bidang Pendidikan bahwa dia memiliki "sebuah koleksi yang kaya" berupa literatur pribumi yang dapat dimanfaatkannya pada tahap tertentu "demi menyajikan sejarah masuknya Islam dan sifatnya pada masa kini dengan pemahaman yang lebih jelas."[1]

Kebanyakan pejabat Belanda memiliki prioritas sangat berbeda. Mereka ingin mengetahui bagaimana memaknai berbagai manifestasi Islam yang terlihat di hadapan mereka setiap hari. Di mata mereka, tugas utama Snouck adalah menjelaskan soal-soal yurisprudensi, atau lebih lagi bahan-bahan yang dibawa dari rakyat yang memberontak. Setelah urusan *Selompret Malajoe* pada 1896, misalnya, Snouck berkorespondensi dengan Asisten Residen Polisi di Semarang, G. Hogenraad. Mata-mata Hogenraad melaporkan bahwa para

guru setempat menggunakan *Jami' al-usul fi l-awliya'* cetakan Kairo untuk mencari kekebalan. Sebagai tanggapan, Snouck menasihatkan (sekali lagi) bahwa tarekat-tarekat seperti Naqsyabandiyyah adalah gerakan panteistik "yang sepenuhnya bebas dari aspirasi politik", dan bahwa buku-buku tersebut tidak memberikan petunjuk yang spesifik mengenai perkara semacam itu.[2]

Seperti van den Berg, Snouck mendapati bahwa minat historisnya harus diletakkan jauh di belakang tugas-tugas dinasnya, terutama saat terlibat dalam banyak ekspedisi ke Aceh. Namun, selama nasihatnya diikuti oleh para pejabat yang penuh perhatian seperti Hogenraad, ini barangkali merupakan pil yang tidak terlalu pahit untuk ditelan. Mejanya kerap disesaki berbagai informasi mengenai serangan tertentu. Dia bisa dengan mudah menugaskan agar dokumen-dokumen menarik disalin atau sekadar ditambahkan pada koleksinya. Namun, ketika menjadi semakin jelas bahwa apa yang dikatakannya membentur telinga-telinga tuli atau yang dikatakannya harus diulang-ulang untuk pejabat yang masih hijau, dia mulai merindukan cakrawala baru.[3]

Dengan diangkatnya Van Heutsz menjadi Gubernur Jenderal pada 1904, sang penasihat yang dilanda ketidakpuasan itu melihat jendela peluangnya di Hindia diselimuti kabut. Pada April 1906 Snouck berlayar ke Eropa. Pintu-pintu Akademi Leiden akan terbuka baginya, sebagaimana pintu-pintu Halaman Suci di Mekah terbuka untuk al-Zawawi pada akhir 1908. Snouck diangkat secara resmi dalam fakultas pada akhir Oktober 1906, tapi dia tetap menjadi penasihat senior untuk takhta Belanda dan mengawasi pengajuan para calon administrator kolonial hingga pensiun pada 1927. Pastinya pendidikan berkualitas untuk para pejabat merupakan sebuah prioritas penting baginya. Mengulangi perselisihan awalnya dengan *status quo*, dia mengirim serangkaian surat pada surat kabar-surat kabar terkemuka dan mengungkapkan penyesalannya mengenai kondisi pendidikan untuk para pegawai luar negeri. Menurutnya, kebanyakan instruktur lebih tertarik menunjukkan apa yang diyakini sebagai keunggulan kebudayaan Barat ketimbang menyampaikan informasi mengenai budaya dan bahasa yang barangkali akan dijumpai para siswa mereka. Berlainan dengan Inggris, yang menurut Snouck telah lama memahami berbagai kebutuhan pendidikan para pejabat kolonial mereka.[4]

Sementara itu, di Batavia, yang pertama dari beberapa cendekiawan dengan kecenderungan serupa menduduki jabatannya, meski sebagai Penasihat untuk Urusan-Urusan "Pribumi" bukannya "Pribumi dan Arab". Dia adalah G.A.J. Hazeu, seorang ahli Jawa pemilik tesis mengenai *wayang* klasik di Leiden pada 1897, yang penilaiannya mengenai penyebab pemberontakan Gedangan ditolak Van Heutsz.[5] Ketika Hazeu menjadi bawahan langsung Snouck setelah kedatangannya di Batavia pada 1898, pengaruh Snouck telah menyebar luas. P.S. van Ronkel (1870–1954), putra pengkhotbah ternama

dengan nama sama, terinspirasi untuk melacak asal usul *Hikayat Amir Hamza* dengan menggunakan pengamatan-pengamatan Snouck mengenai kesusastraan populer dan hubungannya dengan sejarah Islam di Nusantara. Dia bahkan mendahului Hazeu pada 1895 sebagai Penasihat Sementara untuk Bahasa-Bahasa Hindia.[6]

Van Ronkel meninggalkan Snouck dan pindah ke sekolah Willem III. Namun, kepindahannya tidak berarti membuatnya lupa pesan Snouck. Dia mengakhiri kelasnya untuk 1900 dengan pernyataan bahwa umat Muslim harus belajar menyingkirkan doktrin jihad dan mengakui bahwa agama mereka hanyalah "sebuah ritual untuk mencapai keselamatan abadi". Namun, sebelum tujuan itu tercapai, "semua bangsa Mohamedan yang kurang berbudaya harus belajar membungkuk pada pemerintah Eropa yang perkasa".[7] Snouck tidak selalu berpikiran baik terhadap para bintang yang tertarik ke arahnya, tak peduli betapa bersemangat mereka berbagi pendapat dan menyebarkan pesannya. Sebaliknya, pada 1900, dia menilai Hazeu sebagai seorang ahli Jawa yang menjanjikan. N. Adriani (1865–1926) seorang linguis komparatif yang baik, mengabaikan van Ronkel dan mengklaim lebih jauh bahwa "dunia pemikiran" ketiganya hanyalah kebetulan bagi dunia pemikirannya.[8] Pada 1904 T.W. Juynboll (1866–1948) muncul secara mengejutkan dengan kualitas buku panduannya mengenai hukum Syafi'i karena Snouck menganggap semangat para Orientalis generasinya "lebih buruk" dibandingkan semangat dua generasi sebelumnya.[9]

Barangkali generasi baru hanya terlalu berhati-hati untuk mempertanyakan berbagai simpulan para guru mereka yang blakblakan. Dia berani menantang para pendahulunya dan memilih jalur yang lebih aman dalam sub-bidang yang berkaitan tetapi berbeda, khususnya setelah kembali ke Leiden dan mulai merencanakan *Encyclopedia of Islam* (1908–36) yang pertama. Bukan tidak mungkin bagi mereka yang bekerja di bawah pengawasan langsung Snouck untuk mendapat perlindungan dan memenangkan penghormatannya. Hazeu pastinya memperoleh pujian karena bantuannya dalam menyiapkan terbitnya karya Snouck mengenai Dataran Tinggi Gayo.[10] Mereka yang bekerja dekat dengan Snouck segera mengerti bahwa adalah hal bijak untuk memanfaatkan berbagai materi yang ditawarkan lelaki itu yang terlalu disibukkan dengan tugas-tugas administratifnya untuk mencurahkan perhatian pribadinya pada bahan-bahan tersebut. Juga hal bijak untuk mendengarkan secara saksama apa yang dikatakan Snouck. Substansi buku panduan Juynboll, misalnya, secara langsung berasal dari kuliah-kuliah Snouck, dan dengan demikian dari pengalamannya di Mekah.[11]

Seorang penasihat negara kolonial mengenai soal-soal hukum Islam tentu saja perlu memahami prinsip-prinsip yang mendasari kepercayaan dan hak waris, dan ini menjadi sangat penting setelah Ordonansi Guru

diterapkan pada 1905. Sebuah usaha lain untuk memperkuat cengkeraman terhadap Islam sebagai sebuah institusi, ordonansi ini memerintahkan agar para guru sejak saat itu mendaftarkan baik ajaran maupun pesantren mereka. Para guru yang sama menganggap sang Penasihat sebagai pembela dalam hal-hal semacam ini, sebagaimana yang kita lihat dalam kasus tiga guru dari Kediri yang dicabut haknya untuk melaksanakan shalat Jumat di pondok mereka pada 1909. Salah seorangnya secara khusus menarik perhatian Hazeu karena tampaknya lelaki ini, Muhammad Minhad, di Afdeling Trenggalek, kehilangan hak istimewanya dengan alasan tidak menyatakan dirinya seorang guru Naqsyabandiyyah dan karena buku-bukunya.[12] Hazeu memprotes tindakan tersebut dan pemikiran yang ada di belakangnya secara keras:

> Contoh ini sekali lagi menggambarkan konsekuensi yang tak dikehendaki dari ketidakpercayaan yang kerap, dan sangat kentara, dikembangkan oleh Pemerintah (juga Pemerintah Pribumi) terhadap para guru tarekat secara umum. Ketidakpercayaan demikian menjadikan orang-orang ini pada gilirannya juga tidak percaya kepada Pemerintah dan terdorong berbuat kebohongan dan kepalsuan demi mendapat kesempatan untuk memberikan pendidikan secara rahasia. Perbuatan yang bagaimanapun dihargai oleh orang Jawa kebanyakan, tapi tak tertangkap mata Pemerintah. Maka, dalam Daftar para Kjahi dan Guru di Karesidenan Kediri untuk 1903, kita hanya mendapati sedikit guru agama yang terdaftar memberikan pengajaran tarekat. Suatu kontradiksi mencolok dengan kenyataan! Benar-benar banyak guru tarekat sejak masa sangat lampau di Kediri, dan mereka ada di sana sekarang. Tak perlu dikatakan bahwa metode bertindak seperti ini terhadap para guru tarekat jelas harus dihindari, baik berdasarkan pertimbangan etis maupun politis. Lagi pula, pengawasan para guru agama yang dikehendaki oleh Ordonansi Guru tidak bisa mencapai tujuannya jika para guru tarekat tidak tercantum dalam daftar.[13]

Hazeu kemudian menunjukkan bahwa, di antara berbagai tarekat (yang diyakini kuno) yang dipraktikkan di Hindia, hanya beberapa yang ditemukan mempromosikan ajaran-ajaran yang menentang tatanan yang berlaku. Dengan demikian, bisa jadi "tak ada alasan" untuk melarang praktik-praktik tarekat, sebagaimana yang terjadi di beberapa kabupaten. Ini bukan berarti Hazeu menyukai tarekat yang diyakininya sebagai warisan leluhur. Terlepas dari sentimen pan-Islam yang kadang memengaruhi artikel-artikel *al-Imam*, dan yang membenarkan pengawasan berkelanjutan, dengan perhatian yang penuh kehati-hatian Hazeu mengamati surat kabar ini dan para editornya yang terhormat yang berusaha melaksanakan program mereka di dalam batas-batas hukum, meminta saran (dan kontribusi) dari para sekutu, tak kurang dari Sayyid 'Utsman.[14]

Kita sudah mencatat sikap *al-Imam* mengenai tarekat dan melihat betapa mempertanyakan asal usul mistis tarekat akan menjadi tugas utama

bagi banyak murid terpilih Snouck. Tidak semuanya merasa sangat diberkati oleh mentor mereka itu. Salah seorang yang tidak setia kepada Snouck adalah D.A. Rinkes (1878–1954). Semula dikirimkan ke Taman Botani di Bogor pada 1899, dia mendaftar di Akademi Willem III guna mencari prospek karier yang lebih luas dan ditempatkan di Korinci, Sumatra Barat, pada 1903. Dia kembali ke Belanda dan mendaftar di Leiden pada 1906 untuk mengikuti ketertarikan yang dikembangkan di bawah bimbingan Hazeu dan van Ronkel. Di sana dia banyak menggunakan berbagai manuskrip yang telah dikumpulkan Snouck di lapangan, yang tak diragukan lagi mengesankannya dengan hasratnya untuk mengaitkan pengamatan personal dengan sumber-sumber arsip. Dia mempertahankan hasilnya yang berupa sejarah 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili dan Syattariyyah pada 1909, memperluas pengamatan Snouck mengenai pengaruh Syattariyyah terhadap 'Abd al-Muhyi Pamijahan. Karya tersebut diikuti serangkaian artikel Rinkes yang ditujukan untuk Wali Sanga dalam *TBG*, jurnal utama bagi riset Hindia. Sebuah putusan terakhir mengenai jumlah mereka menjadi tidak berarti ketika Rinkes meninggalkan proyek tersebut setelah menulis bagian-bagian yang mengkhususkan diri hanya pada empat wali, mengenai sifat dasar yang ajaib, dan mengenai kekuatan makam.[15]

Tidak semua murid Snouck di Leiden mencurahkan perhatian pada kajian silsilah mistis, para wali, dan magis, tetapi masih adil kiranya jika dikatakan bahwa kebanyakan mereka terobsesi dengan pertanyaan mengenai asal usul. Dalam arti tertentu apa yang mereka lakukan tidaklah begitu berbeda dari apa yang hendak dicapai oleh sebagian cendekiawan muslim hingga sebuah titik. Karena meski mereka semua menyaring laporan-laporan yang asli dari yang palsu, hanya orang-orang Muslim-lah yang melakukan hal tersebut demi mencari kebenaran agama. Atau, setidaknya hanya orang-orang Muslim di luar Leiden. Beberapa orang Indonesia dari kalangan elite yang bekerja di universitas di bawah bimbingan langsung Snouck mendapat jenis pendidikan yang sama seperti para sejawat Belanda mereka. Barangkali yang paling terkenal dari mereka adalah Hoesein Djajadiningrat (1886–1960), sepupu Aboe Bakar, dan orang Indonesia pertama yang menyelesaikan gelar doktor di Leiden (pada 1913) dengan kajian kritisnya mengenai *Sajarah Banten*. Pada 1909 Snouck menilainya sebagai yang paling baik dari semua anak didik ilmiahnya.[16]

Selama tahun-tahun berikutnya ketika Snouck mengambil peran mentor bagi para pejabat masa depan yang pengujiannya dia awasi dan bagi sangat sedikit mahasiswa Hindia yang tidak tertarik ke bidang hukum dan kedokteran yang prestisius, Snouck selalu menekankan aspek-aspek historis Islam dan perannya di Hindia. Dalam artikel-artikelnya, dia barangkali tidak merujuk secara langsung pada tulisan-tulisan 'Abduh dan Rida, atau pada berbagai aktivitas Turki Muda, tetapi dia memiliki pandangan optimistis yang

hati-hati terhadap tujuan umum reformasi mereka. Selain ini, jelaslah bahwa Snouck percaya bahwa, dengan penyebaran kekuasaan Eropa yang tampaknya tak bisa dihentikan hampir di seluruh negeri-negeri muslim, Mekah menjadi benteng terakhir "ortodoksi zaman pertengahan yang konservatif"—atau apa yang bahkan bisa disebut Islam "antik"—dan merupakan sumber "kepicikan spiritual dan fanatisme yang dibawa ke Nusantara". Juga jelas bahwa Snouck masih menganggap tarekat memainkan peran dalam mengimpor nilai-nilai antik ini. Dalam berbagai kuliah dan kolom surat kabar dia masih merujuk pada penurunan derajat tarekat di kalangan orang-orang awam, mengingatkan para pembacanya bahwa lembaga-lembaga semacam itu masih bisa menjadi instrumen yang berbahaya di tangan para guru yang tak punya prinsip. Meski demikian, dia merasa bahwa gagasan-gagasannya telah memiliki dampak dan bahwa kekuasaan Belanda serta pendidikan modern kian "mengemansipasi" orang-orang Muslim dan menyemai benih revolusi di kalangan elite yang oleh pemerintah kolonial harus dibina atau dibiarkan berkembang berdasarkan syarat-syaratnya sendiri. Karena meski memuji berbagai perubahan di Turki dan Mesir, Snouck menulis surat kepada Nöldeke mengenai "keyakinan mutlak"-nya bahwa "Indonesië" akan terbukti merupakan situs yang paling mungkin bagi pendekatan kembali antara Islam dan humanisme, meski gerakan-gerakan baru tersebut menimbulkan bahaya potensial bagi negara.[17]

Optimismenya juga tampaknya diproyeksikan pada kedudukan perempuan dan menurunnya kekuatan kaum Sufi. Dia bahkan mengumumkan kepada publik bahwa terdapat lebih sedikit perlawanan di Hindia terhadap emansipasi perempuan dibandingkan di Turki atau Mesir, meski orang-orang kebanyakan masih "berpegang teguh pada jubah para guru Sufi", atau mempersembahkan pertunjukan *wayang* untuk para wali. Dia secara eksplisit menyuarakan harapan bahwa zaman modern dan paparan kebudayaan Barat akan mengakhiri kecintaan populer terhadap para wali. Namun, sebagai seorang sejarawan, Snouck menyatakan bahwa bagaimanapun kita harus berterima kasih kepada para pemuja wali yang terbelakang itu. Dalam "tulisan-tulisan mistis yang menyimpang" itulah kita bisa melihat *kepribadian* sejati "kaum Mohammedan Hindia". Bahkan, sebagaimana didapati di sekolah-sekolah modern, Snouck mengklaim bahwa kita masih bisa menemukan "perpaduan dan perbandingan yang paling muskil", serta "absurditas yang paling menggelikan".[18]

Ketika sampai pada perbandingan, Snouck tidak bisa tidak mencatat sambil lalu bahwa kisah-kisah tertentu dari Indonesia tampaknya mengingatkan pada kisah-kisah dari tempat lain di Dunia Muslim. Dalam sebuah catatan kaki dia menyarankan bahwa nasib Lemah Abang yang menyimpang tampaknya merupakan pengulangan dari kesyahidan al-Hallaj. Tak diragukan lagi dia telah mengomunikasikan hal ini dengan cendekiawan

Prancis Louis Massignon (1883–1962), yang tinggal bersamanya pada 1921. Murid-muridnya belakangan bertanya-tanya bagaimana Snouck dan Massignon bisa tinggal bersama, mengingat Snouck terkenal tidak menyukai orang-orang Katolik dan mencela bahasa Arab si orang Prancis. Namun, surat-surat kepada Nöldeke menunjukkan adanya kehangatan yang tulus di antara Snouck dan Massignon. Meskipun kehangatan itu tidak mencegah Snouck untuk menyatakan bahwa baginya karya Massignon "nyaris tak bisa dicerna".[19]

Barangkali ini karena rasa suka yang diakui Snouck secara terbuka terhadap kejernihan al-Ghazali dibandingkan kesamaran Ibn al-'Arabi. Pastinya, al-Hallaj bukanlah yang paling menonjol dalam pikiran Snouck sepuluh tahun sebelumnya ketika dia mengungkapkan pandangannya mengenai apa kiranya yang dibutuhkan "kaum Mohammedan Hindia" "untuk mempertahankan sebuah tempat dalam berbagai urusan dunia". Sebagaimana telah dinyatakan Snouck, mereka "dengan senang hati menerima" kepemimpinan Belanda dalam pendidikan dan pembangunan, "oleh karena itu tanpa prasyarat apa pun mereka meninggalkan para wali kuno demi kami". Snouck bahkan memungkasi kuliah tersebut dengan menyatakan bahwa tugas historis yang besar di depan bangsa Belanda adalah memberantas segala bentuk kepicikan agama, sekuler, atau politis dalam apa yang merupakan negara kolonial Hindia Belanda yang sudah jelas batas-batasnya. Dia tampaknya memikirkan Hindia dengan mengecualikan dunia Melayu. Di satu sisi, dia menggambarkan dampak reformisme Ghazalian terhadap tarekat-tarekat seperti Sammaniyyah. Di sisi lain, dia tidak pernah mengaitkan sebuah peran dalam sejarah yang digambarkan kepada keluarga Sanusi. Hal itu kemungkinan besar karena para agennya aktif di luar wilayah kekuasaan Belanda dan pada waktu yang lebih belakangan daripada periode yang paling menarik minatnya.[20]

Pemisahan ini membawa kita ke persoalan bahasanya yang menetapkan batas-batas teritorial. Segera setelah masa tinggalnya di Mekah, tempat dia menyaksikan kaum Muslim Nusantara menjadi kian sadar akan sebuah identitas Jawi yang terpisah, Snouck mulai menggunakan istilah yang kian populer di Leiden, dengan merujuk pada sebagian orang sebagai "Indonesiër". Meski demikian, pada 1880-an masih belum ada penyamaan yang pasti antara Hindia Belanda dan Indonesia, dengan yang pertama dipandang sebagai sub-bidang dari yang belakangan, dan dalam tulisan dalam *Mekka* mengenai "Indonesia yang Muslim", Snouck masih mengakui keberadaan nonmuslim baik di dalam maupun di luar daerah kekuasaan Belanda. Ini juga merupakan kerangka yang digunakan dalam laporannya mengenai orang-orang Aceh sewaktu dia menggambarkan "kaum Mukmin Indonesia", dan "kaum Mohammedan Indonesia", dan bicara mengenai hal-hal sebagai entah "khas Indonesia" (seperti praktik-praktik Syattariyyah yang "jelas-jelas

dipengaruhi Hindu") atau "tidak khas Indonesia" (seperti pengabaian yang lazim terhadap shalat harian).[21]

Istilah-istilah semacam itu juga kerap muncul dalam berbagai artikel dan kuliahnya. Seiring berlalunya waktu, tampaknya "Hindia" dan "Indonesia" menjadi sinonim.[22] Yang tak pernah dinyatakan Snouck secara eksplisit adalah konsep dalam karyanya: "Islam Indonesia" dan kepribadian-*nya*. Sebaliknya, lompatan itu akan dilakukan oleh orang-orang lain yang bekerja di bawah naungan kesarjanaannya. Namun, dengan segala sentimen liberal mereka, "Indonesia" masih merupakan sebuah abstraksi bagi banyak Indolog Leiden pada 1910-an. Gerakan nasionalis masih harus mengambil alih istilah tersebut karena para anggota elite Klub Mahasiswa di Leiden lazimnya lebih mengidentifikasi diri dengan Jawa ketimbang apa yang disebut Pulau-Pulau Luar. Fokus ini juga lebih dari sekadar tampak dalam judul dan isi sebuah surat kabar baru yang akan dibaca oleh kebanyakan dari mereka. Didirikan pada 1921, *Djåwå* memberi ruang untuk artikel-artikel ilmiah yang lebih sering berfokus pada kesusastraan dan arkeologi ketimbang pada Islam, meski sebagian pejabat lulusan baru akan memandangnya sebagai sebuah organ sesekali bagi artikel mengenai agama tersebut.

TAREKAT KE SERIKAT, *SAYYID* KE SYEKH

Meskipun sosoknya dianggap besar dalam sejarah Indonesia, Snouck tak banyak terkait dengan berbagai perkembangan kalangan reformis di Sumatra dan Jawa selain membantu mempertahankan sebuah atmosfer yang toleran untuk aktivitas mereka. Andai saja tinggal di Batavia setelah 1906, Snouck pasti akan punya lebih banyak hal untuk disampaikan mengenai persoalan keterlibatan reformis dalam gerakan nasional yang berkembang pesat. Berawal dalam konteks perkotaan seperti Padang, Batavia, dan Surakarta, para aktivis yang berkomitmen pada pesan modernis, yang sebagian besarnya memancar dari Kairo dan Singapura, mulai bekerja menjalin jaringan sekolah dan masyarakat. Dalam sebagian kasus, dorongannya adalah persaingan karena para misionaris, serta masyarakat Arab dan Tionghoa, telah mengadopsi tujuan yang modern dengan mendirikan sekolah, panti asuhan, dan rumah sakit.

Sebagian pihak dalam pemerintah kolonial mengkhawatirkan perkembangan politik yang demikian. Di sisi lain, para cendekiawan yang bertugas di Kantor Urusan Pribumi menganggap semua itu sebagai bukti adanya kehendak melakukan modernisasi di kalangan Muslim pribumi. Jelas bahwa kaki tangan Snouck aktif membina hubungan dengan para pemimpin organisasi-organisasi semacam itu, dan mereka pun pada gilirannya mendapat pembinaan. Di antara orang-orang Muslim yang berada di persimpangan

antara aktivisme publik, agama, dan kekuasaan adalah Agoes Salim (1884–1954) dan Ahmad Surkati (1872–1943). Agoes Salim, seorang Minangkabau berbakat yang dididik di Batavia oleh Snouck dan dikirim ke Jeddah di bawah bimbingan Aboe Bakar Djajadiningrat, mendapati dirinya terdampar di antara jemaah haji yang dia harap dapat dijunjungnya dan Belanda yang dia coba untuk ditirunya. Dalam setelan kolonial putihnya, Salim menyediakan sebuah kontras bagi Aboe Bakar dan al-Zawawi, dua perwakilan tatanan tradisional. Dia kembali ke Jawa, dalam keadaan sudah berubah baik secara keagamaan maupun politis setelah bersinggungan dengan Ahmad Khatib yang adalah famili dari pihak ibunya. Di Jawa dia bekerja sebagai seorang kerani dalam pemerintah.

Sementara itu, Ahmad Surkati si orang Sudan sampai ke Jawa melalui jalur yang sangat berbeda. Direkrut dari Mekah pada 1911, dan segera setelah keberangkatan Salim, dia mengajar di Sekolah al-'Attas (yang berkaitan dengan perkumpulan kesejahteraan Jam'iyyat al-Khayr) sebelum berpisah dengan para majikan *sayyid*-nya pada 1914. Pada 1915 dia adalah pilihan yang realistis untuk memimpin gerakan reformis baru di kalangan Arab dari keturunan yang kurang terhormat. Dikenal sebagai al-Irsyad, gerakan ini disokong oleh pengusaha kaya dan pimpinan komunitas Arab di Batavia yang diangkat oleh Belanda sejak 1902, 'Umar Manqusy (w. sekitar 1948). Surkati juga berperan sebagai seorang penasihat dalam apa yang pada dasarnya merupakan organisasi saudara (tua)-nya, Muhammadiyah, yang didirikan di Yogyakarta pada 1912 oleh Ahmad Dahlan (1868–1923), yang tertarik pada tulisan-tulisan Muhammad 'Abduh dan Rasyid Rida.

Dahlan merupakan seorang pemimpin lokal yang tengah menjadi, setidaknya di atas kertas, gerakan massa terbesar untuk orang-orang pribumi Hindia, Sarekat Islam (SI). Perserikatan ini muncul di Surakarta dari sebuah komunitas kecil orang Jawa yang, dengan dukungan istana, berusaha mempertahankan posisi ekonomi dalam perdagangan batik bersaing melawan Tiongkok. Sangat berlawanan dengan dugaan para pendiri SI, banyak kota besar di Jawa segera menyaksikan pendirian cabang-cabang persaudaraan, yang karakternya sering berbeda satu sama lain seperti dalam kasus Yogyakarta, yang tak pernah diizinkan bersinggungan dengan kepentingan Muhammadiyah di bawah Ahmad Dahlan. Ini bukan berarti bahwa Sarekat Islam sejak awal dirancang sebagai sebuah gerakan sosial. Meski ada rencana untuk mendirikan sekolah dan rumah sakit seperti usaha-usaha Muhammadiyah dan para murid Ahmad Khatib, hanya sedikit yang dilakukan untuk tujuan ini.[23]

Meski demikian, "Islam" dalam Sarekat Islam dianggap oleh sebagian anggota dan para pengagum dari jauh sebagai sesuatu yang lebih dari sekadar penanda pribumi. Di beberapa kawasan, ritus inisiasi tidaklah berbeda dari ritual baiat ke dalam tarekat mistis, sebuah perkembangan yang menggelisahkan

para guru tarekat-tarekat tersebut. Namun, penggunaan inisiasi dan perjanjian tarekat oleh sebagian calon cabang Sarekat Islam tidak menghalangi Kantor Urusan Pribumi dari memberi dukungan kuasi-resminya. Para pemimpin Sarekat Islam memastikan bahwa mereka melaporkan kasus mereka kepada para penasihat, dengan mengundang Hazeu, Rinkes, dan Sayyid 'Utsman ke kongres-kongres mereka. Sikap ini mendapat balasan setimpal. Pada kongres SI di Solo pada 23 Maret 1913, Sayyid 'Utsman memperkenalkan diri sebagai "mufti Islam untuk rakyat" dan memberikan pidato atas permintaan pemimpin SI, Tjokroaminoto:

> Di antara manfaat keadilan Islam adalah larangan bertindak jahat terhadap diri sendiri, orang lain, dan negara. *Kedua,* agama Islam memerintahkan agar kita membalas mereka yang berbuat baik kepada kita dengan kebaikan pula, serta menegaskan agar kita berterima kasih kepada mereka. Sarekat Islam melaksanakan berbagai amal Islam yang baik, berguna, dan tidak menimbulkan apa pun yang berbahaya bagi negara. Oleh karena itu, kami mengucapkan terima kasih kepada Paduka Yang Mulia Sultan Sunan [Pakubuwana X], yang dengan restu dan bantuannya Sarekat Islam didirikan dengan segala amal baiknya. Semoga Allah Yang Mahakuasa memberinya kesehatan, umur panjang, dan kemuliaan, Amin! Kami juga sangat berterima kasih kepada Badan Pemerintah Sarekat Islam yang, dengan dorongannya, memungkinkan kita semua umat Muslim mengikuti dan melaksanakan kewajiban-kewajiban Islam dan menjauhi apa yang dilarangnya, dengan demikian memungkinkan kehormatan dan rasa aman terbebas dari kemerosotan dan kejahatan, serta kemajuan dan kesejahteraan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, kami berharap agar Allah Yang Mahakuasa menyempurnakan amal baik Sarekat Islam. Selain itu, merupakan kewajiban bahwa kita semua mengungkapkan terima kasih kepada Pemerintah Belanda, yang, dengan keadilan dan perhatiannya, memungkinkan kita mencapai kebahagiaan dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama tanpa gangguan.[24]

Pada tahun itu pula sang Penasihat Kehormatan menerbitkan karyanya *Sinar Istirlam* (*Cahaya Lentera*) yang menyerang keberatan-keberatan yang diajukan oleh beberapa guru Naqsyabandiyyah yang memandang Sarekat Islam sebagai kekuatan Kristenisasi, konon melalui pembagian "air Kristen" dalam inisiasinya. Menunjuk ke halaman-halaman risalahnya sendiri yang sudah menguning, 'Utsman menegaskan kembali bahwa Sarekat Islam harus disambut dengan rasa terima kasih kepada pemerintah karena tradisinya yang tidak turut campur dalam soal-soal keagamaan.[25] Namun, faktanya tetaplah bahwa Sarekat Islam pada awalnya tidak mendapatkan pengakuan tersebut, dan oleh karena itu sebagian anggotanya menyebarkan retorika terima kasih Sayyid 'Utsman dalam sebuah selebaran:

> Di bawah ini adalah sebuah permohonan untuk pertimbangan [Pemerintah] yang adil berdasarkan empat perkara yang orang-orang pribumi merasa berterima kasih.
>
> Nomor 1: orang-orang pribumi sangat berterima kasih atas adilnya "kontrak" (*kuntrak*) Pemerintah untuk tidak turut campur dalam perkara-perkara agama.
>
> Nomor 2: orang-orang pribumi sangat berterima kasih karena Pemerintah mengizinkan pribumi mendapat ketenangan dalam melaksanakan shalat, memperbesar masjid, dan menyediakan sumur serta praktik pernikahan, hak waris, dan membayar gaji para penghulu dan Raad Agama.
>
> Nomor 3: orang-orang pribumi sangat berterima kasih atas adilnya kedamaian dan ketenangan Pemerintah, melindungi pribumi dari berbagai kesulitan yang menimpa jasmani, harta, dan agama mereka.
>
> Nomor 4: orang-orang pribumi sangat berterima kasih atas kebijakan Pemerintah untuk memberi imbalan kepada mereka yang mengajarkan kebaikan kepada pribumi dan menjadi bermanfaat untuk negara tanpa menganjurkan mereka berbuat jahat kepadanya.
>
> Maka, dengan mempertimbangkan empat perkara ini, orang-orang pribumi dengan sungguh-sungguh meminta dan menggantungkan harapan mereka pada keadilan Pemerintah dan restunya untuk memajukan urusan Sarekat Islam .... [26]

Sementara itu, Rinkes—menjabat Penasihat untuk Urusan Pribumi menyusul naiknya Hazeu menjadi Direktur Pendidikan pada 1912—jelas mengecilkan aspek keagamaan SI dalam laporannya pada 13 Mei 1913. Dia menyebutnya sebagai asosiasi para pahlawan *wayang* dengan tokoh kunci seperti Tjokroaminoto dan bahkan mendaftar Islam sebagai salah satu faktor yang "tidak menguntungkan" untuk dipertimbangkan, walau tetap bisa diatasi. Dia menyatakan, meski Ahmad Dahlan yang terkemuka "sangat ortodoks, cenderung intoleran", tapi masih memberikan "kesan simpatik". Dalam pandangan Rinkes, pan-Islamisme Sarekat Islam lebih bersifat sosial ketimbang politis, disiapkan untuk berbagai tuntutan pendidikan dengan jenis yang sama seperti di kalangan komunitas Arab Batavia dan orang-orang Melayu di "Semenanjung Malaka".[27]

Argumen-argumen tersebut tampaknya meyakinkan Gubernur Jenderal yang sedang menjabat, A.W.F. Idenberg (menjabat 1909–16), yang menolak keberatan para administrator daerah.

> Dalam pandangan saya, Sarekat Islam adalah ungkapan dari apa yang bisa kita sebut kesadaran diri pribumi yang berkembang. Kerangka pemikiran ini tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi perlahan. Pertama dalam kalangan yang kecil, kemudian ke kalangan yang lebih luas karena bekerjanya berbagai pengaruh berbeda, terutama menurut nasihat Dr. Rinkes adalah pendidikan yang diberikan atau dimungkinkan oleh Pemerintah .... Juga tidak mengejutkan bahwa dalam gerakan ini, yang ditujukan untuk kerja sama begitu banyak pihak, unsur keagamaan, Islam, memainkan sebuah peran .... Harus diakui bahwa kita

> bisa menganggap unsur Islam ini tidak diinginkan, jika kita menganggapnya sebagai sumber bahaya. Namun, pertimbangkan bahwa orang-orang Jawa hampir tidak pernah menunjukkan diri sebagai Mahomedan yang fanatik, dan lazimnya Islam di Jawa tidak menunjukkan karakter antipemerintah.[28]

Idenberg kemudian menunjukkan bahwa laporan-laporan daerah tidak mengindikasikan persoalan saat ini, tetapi kekhawatiran mengenai peristiwa pada masa depan. Dia puas karena Rinkes dan Hazeu menunjukkan bahwa Sarekat Islam *tidak* bisa disamakan dengan Gerakan Nasional di India. Oleh karena itu, dia memutuskan untuk memperluas pengakuan pada cabang-cabang Sarekat Islam lokal yang patuh pada pengawasan para pejabat setempat, seperti halnya ajaran Islam dan tarekat diawasi, bukannya ditekan oleh pemerintah pusat. Oleh karena itu, Rinkes ditunjuk untuk memimpin Komite Sentral bekerja sama dengan Tjokroaminoto yang mudah dikendalikan, yang dengan cepat naik sebagai pemimpin pergerakan, sementara seorang sekutu lain, Hasan Djajadiningrat (w. 1920), mengawasi cabang Banten dari Serang.[29]

Menteri Koloni, Jan Hendrik de Waal Malefijt (1852–1931), meminta dukungan Snouck bagi para mantan asistennya pada Oktober 1913. Namun, Snouck juga mengungkapkan pandangan bahwa gerakan tersebut mempunyai cita-cita egalitarian yang hendak membongkar penindasan tradisional kelas priayi, yang mematuhi Belanda secara sewenang-wenang. Misalnya, dia mengingat tahun-tahun pertamanya di Jawa ketika menemui seorang bupati yang memendam kebencian membabi buta terhadap sebuah tarekat "yang tak berbahaya".

Di mata Snouck, keadaan akhirnya berubah dan sebuah revolusi intelektual besar tengah dibentuk oleh kalangan elite yang melek bahasa Belanda dengan melanjutkan fondasi berupa usaha Holle di Priangan dan diilhami oleh teladan Jepang dan Tiongkok Republikan. Sejauh berkaitan dengan Islam, Snouck menunjuk pada kuliahnya sendiri di Akademi Pemerintah pada 1911 dan mengukuhkan pandangan Rinkes bahwa nama Sarekat Islam tidak menandakan sebuah gerakan keagamaan *per se*, tetapi kerangka bagi orang-orang pribumi yang mengidentifikasi diri mereka berbeda dari orang-orang Tiongkok dan Eropa. Oleh karena itu, tak perlu menyamakan kelahiran Sarekat Islam dengan peristiwa Cilegon, dan para pejabat pribumi harus diberi instruksi bahwa pembentukan organisasi demi tujuan-tujuan kemasyarakatan sama sekali tidak berbahaya bagi pemerintah yang baik.[30]

Snouck mengulangi argumen-argumen semacam itu berminggu-minggu dan berbulan-bulan berikutnya. Dalam *Indologenblad* dan *Locomotief*, dia menguraikan sejarah penindasan kekuasaan kolonial dan mengejek "sepenuhnya legenda" gagasan bahwa pemerintahan Belanda telah mendorong perkembangan intelektual. Dalam periode "Etis", "berbagai hasrat penduduk pribumi" akan "disatukan secara harmonis" dengan kehendak "apa yang

disebut ibu pertiwi". Setelah melihat kebangkitan Jepang dan Republik Tiongkok, Sarekat Islam benar-benar berdiri menentang kesewenang-wenangan, tetapi Belanda tidak perlu mengkhawatirkan pertumpahan darah religius. Makna harfiah dari kata *Sarekat Islam* tidak memberikan indikasi sebenarnya mengenai watak asosiasi tersebut, yang bagaimanapun karakternya sangat bervariasi dari satu tempat ke tempat lain.[31]

Snouck dan Idenberg barangkali sama-sama senang dengan berkembangnya hubungan antara Tjokroaminoto dan Rinkes dan, belakangan, dengan bagian yang dimainkan Agoes Salim dalam upaya kolaboratif "untuk mewujudkan sebuah tempat bagi Pribumi di dunia".[32] Bagaimanapun, seperti yang ditunjukkan oleh waktu, Salim memilih Sarekat Islam sebagai fokus utama kesetiaannya—sebuah posisi yang dia ungkapkan dalam surat kabar *Neratja*—karena beberapa tahun di Mekah memberinya pengalaman bahwa Islam memiliki kekuatan dan kepentingan Belanda tidak selalu sejalan dengan kepentingannya. Dukungan untuk Sarekat Islam juga datang dari Mekah. Pada 1913 Konsul Wolff melaporkan bahwa Muhammad Hasan b. Qasim dari Tangerang telah menerbitkan sebuah risalah di Mekah berisi dukungan untuk Sayyid 'Utsman dan menyeru semua "kerabat" untuk bergabung dengan gerakan tersebut.[33] Begitu pula Raden Mukhtar, putra mantan komandan Manggabesar kelahiran Bogor, di Batavia, memberikan dukungannya dalam bentuk sebuah puisi berbahasa Sunda, puisi yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Melayu oleh Kiai Hasan Lengkong. Sementara itu, seorang Arab bernama "Gadrawi" menyusun teksnya sendiri mengenai persoalan gerakan.[34]

Akan tetapi, persoalannya sama sekali tidak jelas di Kota Suci. Aboe Bakar dan 'Abd al-Hamid Kudus melaporkan desas-desus yang bertahan lama bahwa Belanda sedang menyusun rencana untuk Kristenisasi orang-orang Jawa. Sebagian desas-desus itu bersumber dari klaim-klaim yang disiarkan dari Singapura pada 1911. Oleh karena itu, Wolff memungkasi suratnya pada Oktober 1913 dengan pengamatan berikut:

> Pemerintah, yang sudah dikenal tidak bersahabat dengan Islam, sekarang dianggap musuh yang nyata .... Setelah ribuan jemaah haji pulang ke kediaman mereka, dan masing-masing menuturkan kepada orang-orang sekitarnya mengenai apa yang dilihat dan didengar di Tanah Suci, memberi tahu mereka berbagai peringatan yang dicetak mengenai agama Kristen. Melawan ocehan dan desas-desus merupakan pekerjaan sia-sia. Pemerintah sebaiknya menunjukkan bahwa prinsip kebebasan beragama sama sekali tidak dilanggar.[35]

Pemerintah bisa jadi telah memutuskan bahwa aspek keagamaan Sarekat Islam hanyalah penyebutan, tetapi semakin banyak muslim menerima penamaan itu apa adanya. Mereka memandang kebijakan apa pun yang ditujukan pada Sarekat Islam adalah dalam kerangka keagamaan. Pada tahun

berikutnya, Ahmad Khatib menerbitkan sebuah risalah berbahasa Arab berisi dukungan terhadap organisasi itu dan tanggapan atas kritik Sufi serupa dengan yang dikeluhkan Sayyid 'Utsman. Ahmad Khatib mengidentifikasi Sarekat Islam sebagai badan yang didirikan untuk menegakkan prinsip-prinsip Islam, membangkitkan perniagaan dan pertanian demi kesejahteraan para anggotanya, serta mengembangkan pembelajaran yang membantu "kemajuan dalam agama dan dunia serta kemajuan putra-putra Tanah Air".[36] Ahmad Khatib sama sekali tidak tertarik pada kolaborasi seluruh gereja Kristen di tanah air yang dikendalikan Belanda. Dia percaya Sarekat Islam akan berfungsi sebagai benteng penghalang perkawinan silang yang menyebar perlahan akibat kontak dengan orang-orang Kristen.[37] Dia juga menerbitkan risalah lain yang isinya menyangkal serangan-serangan ilmiah terhadap otoritas Ilahiah, menyatukan berbagai serangan itu dengan agama Kristen dan Yahudi sebagai sistem keyakinan yang cacat, dengan cara yang sama Snouck—seorang penganut teori evolusi yang diakuinya secara terbuka—diserang oleh pengikutnya yang kontroversial Hasan Mustafa pada 1903.[38] Barangkali Ahmad Khatib sekali lagi bersepakat dengan Sayyid 'Utsman. Namun, kemungkinan besar Sayyid 'Utsman tidak pernah membaca tulisan Ahmad Khatib. Sayyid 'Utsman meninggal pada Januari 1914 atau sekitar empat belas bulan sebelum Ahmad Khatib wafat di Kota Suci pada Maret 1916.

KEPRIHATINAN KRISTEN, PARA PENASIHAT YANG BAIK HATI, KECEMASAN INGGRIS

Bukan hanya para pejabat Belanda dan syekh Naqsyabandiyyah yang gelisah oleh pembentukan Sarekat Islam. Kekhawatiran juga menghinggapi para misionaris yang sudah begitu menyusahkan Sayyid 'Utsman dan Ahmad Khatib, termasuk mereka yang terlibat dalam penerbitan autobiografi Kartawidjaja. Berbagai prosiding Masyarakat Misi Belanda pada 1914 hanya sedikit menyebut-nyebut pemeluk baru kebanggaan mereka, Kartawidjaja, atau autobiografinya yang baru saja dicetak, dibandingkan yang mereka berikan untuk fenomena umum terkini di Hindia. Para utusan menyatakan bahwa Sarekat Islam adalah hasil dari rasa frustrasi kaum Muslim menghadapi dunia modern dan upaya orang-orang Jawa pada khususnya untuk mendapatkan tempat di dalamnya dengan mendirikan sekolah, surat kabar, dan rumah sakit, seperti Kristenisasi yang dilakukan Belanda.[39] Beberapa misionaris bahkan menyatakan bahwa terdapat lapangan bermain yang tidak seimbang. Direktur Misi, M. Lindenborn (1876–1923) menyindir bahwa kemunculan Sarekat Islam terkait dengan keberpihakan resmi dari pihak pemerintah kolonial terhadap Islam. Tuduhan semacam ini sama sekali bukan hal baru. Pada 1909 seorang misionaris di Manado, Sulawesi, mengeluh bahwa jika

negara mengizinkan sekolah-sekolah muslim di kawasan yang waktu dan uangnya sudah dihabiskan untuk lembaga-lembaga Kristen, Belanda justru akan melemahkan investasi mereka sendiri. Lagi pula, menghadapi pilihan antara Islam dan agama Kristen yang lebih "kaku", orang-orang pribumi selalu cenderung pada yang pertama.[40]

Berdasarkan apa yang terjadi di belakang layar kita juga bisa menyatakan bahwa Kantor Urusan Pribumi memberikan pengesahan resmi pada bentuk praktik Islam yang lebih kaku. Ini jelas terlihat dalam pengawasan terhadap pengadilan-pengadilan agama dan berbagai putusannya. Para pejabat pribumi menetapkan bahwa, misalnya, perempuan Indo-Eropa harus masuk Islam jika mereka hendak menerima warisan dari suami muslim mereka. Contoh lain, calon tertentu untuk pengadilan agama harus memiliki pengetahuan yurisprudensi yang lebih teknis serta pengetahuan yang berdasar pada bahasa Arab bukannya Melayu. Seperti yang ditulis Hazeu mengenai seorang penghulu yang menjanjikan pada 1908 (dan bukannya tanpa beberapa kekeliruan transliterasi yang ganjil):

> Di kalangan Sjâfi'i, buku-buku Fiqh yang paling banyak digunakan bisa dikelompokkan menjadi tiga, yaitu karya-karya berupa ikhtisar dan komentar berdasarkan: 1) *Moeharrar* karya ar-Râfi'î; 2) *Moechtasar* karya Aboe Sjoedjâ'; dan 3) *Qoerrat al-'ain* karya Malaibârî. Di Jawa, yang paling banyak digunakan dari ketiga kelompok *qitâb* tersebut adalah: *Fathoel-Qarîb*, *Fathoel-Moe'în*, *Minhâdj at-Tâlibîn*, *Fath al-Wahhâb*, *Toehfah* karya Ibn-Hadjar, *Nihâjah* karya ar-Ramlî, *Hasjijah* karya Ibrahîm al-Bâdjoeri, dan beberapa lainnya. Secara umum diakui bahwa siapa pun yang hendak menjadi seorang cendekiawan harus mempelajari salah satu dari teks-teks [berbahasa Arab] itu secara penuh dan di bawah bimbingan seorang guru yang pandai. Dia tidak boleh berpuas dengan sekadar mempelajari beberapa buklet dasar seperti *Safînatan-Nadjât* dan *Qitâb Sittîn*, dan beberapa terjemahan bahasa Melayu dari buku-buku komentar, meskipun, dari sudut pandang yuridis, tak ada yang keliru dengan buku-buku tersebut. Jika pernyataannya sendiri bisa dipercayai, Mas Hadji Moehamad Idris telah mempelajari beberapa buku *fiqh* sederhana berbahasa Arab dan, sejauh yang bisa saya tentukan dari daftar judulnya, beberapa karya berbahasa Melayu, di antaranya ada beberapa yang merupakan karya ahli hukum Batavia ternama Sajjid Oethman. Teks-teks yang disebut belakangan patut dikagumi dan beberapa di antaranya disusun dengan maksud memberi bimbingan bagi para Panghoeloe dan anggota Priesterraad yang bodoh. Namun, tak satu pun dari hal ini mengubah fakta bahwa dia harus lebih memilih mengkaji salah satu karya-karya standar yang sudah disebutkan di atas.[41]

Hazeu, yang berwenang secara hukum meski merasa tidak nyaman sebagai seorang Arabis, menanggapi keluhan dari Manado pada tahun itu. Dia menegaskan bahwa negara harus tampil sebagai penjamin yang tidak

memihak terhadap kebebasan beragama atau harus menghadapi berbagai konsekuensinya. Enam tahun kemudian, Snouck dalam kuliah-kuliah Amerikanya pada 1914 memuji para misionaris karena keterlibatan mereka dengan orang-orang Muslim. Snouck menanggapi Lindenborn secara terbuka dengan menyatakan bahwa dia tidak pernah berusaha membatasi kerja misi di antara jutaan "orang Indonesia yang terbentuk oleh sejarah dari Hindia Belanda", dan jauh dari sekadar manifestasi segelintir "orang-orang Muslim yang maju". Sarekat Islam adalah tanda positif bahwa ratusan ribu orang mengusahakan perubahan, pendidikan, dan kemajuan. Pada tahun-tahun berikutnya Snouck mendorong poin tersebut lebih jauh, menegaskan bahwa Sarekat Islam sangat berutang pada pemerintah kolonial dan Idenberg.[42]

Tentu saja rapat-rapat umum yang kian membesar, meski menyertakan bendera Belanda dan doa untuk Ratu, disaksikan dengan rasa tidak senang oleh pihak pabrik gula yang sudah lama menentang berbagai kebijakan Snouck. Para penjajah dan penyokong Kristenisasi yang lebih keras mengetahui sepenuhnya bahwa mereka berada dalam bahaya kehilangan kendali atas media beraksara Latin yang sebelumnya mereka monopoli. Oleh karena itu, para misionaris seperti Hoekendijk mencurahkan lebih banyak waktu untuk menerbitkan pamflet-pamflet, terutama mengingat bahwa publik Hindia sekarang sangat menyukai novelet-novelet detektif dan surat kabar. Para misionaris khawatir bahwa literasi mendatangkan ancaman terhadap jiwa-jiwa yang diajari membaca oleh mereka sendiri. Literasi bagaimanapun adalah alat untuk menyebarkan risalah-risalah mereka dan alat yang juga akan dimanfaatkan oleh Biro Pustaka Rakyat (Volkslectuur) yang baru dibentuk. Bagaimanapun, panji-panji jihad dan azimat-azimat sakti sudah dibuang. Ini adalah kabar baik. Para misionaris, pembaharu, dan pejabat Kantor Urusan Pribumi semuanya bisa sepakat mengenai hal tersebut.[43]

Di bagian lain Nusantara, terdapat bukti bahwa Kantor Urusan Pribumi bersimpati terhadap aktivitas para pembaharu muslim. Menulis dari Sumatra Barat pada 1914, van Ronkel melaporkan sebuah desas-desus umum bahwa "zaman tarekat sudah lewat" dan sebagai gantinya hanya agama baru "ortodoksi" yang muncul, tampaknya membawa serta kebencian kepada orang kafir, perlawanan terhadap kekuasaan, dan barangkali bahkan benih-benih Perang Padri baru.[44] Namun, dalam arti tertentu, van Ronkel menggunakan pandangan ini, yang diajukan oleh Residen setempat yang meminta penyelidikannya, sebagai lawan bikinan yang mudah dikalahkan.[45] Dia membangun sebuah narasi sekitar konflik antara Islam "umum" dan "universal", menggambarkan yang disebut belakangan sebagai produk gerakan yang tumbuh dengan pesat yang mengatasnamakan "kemajuan" *melawan* apa yang dilihatnya sebagai khas *Islam Indonesische*.[46] Baginya, *Islam Indonesische* adalah sebuah perpaduan antara pengetahuan setempat dan praktik tarekat.

Van Ronkel berhenti tepat sebelum memuji sikap Ahmad Khatib yang berseberangan, seperti halnya Veth dan Keijzer menghentikan penghormatan mereka kepada kaum Padri dan Wahhabi.

Pendekatan van Ronkel dipengaruhi oleh pembacaannya terhadap manuskrip-manuskrip Sufi yang dihubungkan dengan wali Burhan al-Din dari Ulakan dan oleh laporan-laporan lisan yang diterimanya mengenai berbagai sikap para pengikut Ahmad Khatib. Yang terutama di antara mereka adalah Abdallah Ahmad yang "politis", Haji Rasul yang "fanatik", Haji Muhammad Jamil yang "praktis", dan Haji Muhammad Tayyib yang "kolot", yang membuat persaingan antartarekat sebelumnya menjadi tak berarti. Juga jelas bahwa van Ronkel tidak melihat mereka sebagai kaum Padri yang dilahirkan kembali, menggambarkan yang terakhir ini sebagai sekadar terilhami oleh Wahhabiyyah. Van Ronkel juga mencatat sambil lalu bahwa "Penasihat 1893" mengutuk mereka lebih karena metodologi ketimbang teologi mereka. Sejak saat itu, tegas van Ronkel, mayoritas buku tarekat jika selamat dari pembakaran yang konon dilakukan Imam Bonjol, telah ditulis (ulang) oleh para guru tarekat. Sementara van Ronkel mengklaim bahwa banyak orang Minangkabau kembali dari Tanah Suci sama tak tahunya seperti saat mereka berangkat, banyak orang meninggalkan praktik tarekat lokal dari tanah air mereka hanya untuk mendapatkan praktik-praktik yang baru di Kota Suci. Atau jika tidak, mereka kembali untuk berkampanye menentang adat dan tarekat sekaligus. Guru "bidah" sesekali masih bisa ditemui di dataran rendah, tetapi para guru metode lama berada di bawah ancaman dari sekolah-sekolah modern yang baru, baik yang didirikan oleh para pembaharu maupun Belanda.[47]

Pada umumnya, van Ronkel sudah melakukan usaha terbaiknya untuk sejalan dengan pemikiran umum yang digariskan Snouck. Tetapi, ini tidak berarti bahwa penilaian-penilaiannya diterima tanpa kritik. Rinkes menunjukkan bahwa presentasi van Ronkel agak sepihak, terutama terkait dengan identifikasinya terhadap Kaum Muda yang reformis sebagai pembawa ortodoksi terbaru. Van Ronkel menilai perselisihan tersebut bisa digambarkan secara lebih akurat sebagai memisahkan faksi adat yang secara umum bercorak "nasionalistis" dan faksi syari'ah yang bercorak "pan-islamis-sosial" yang tidak selalu modernis.[48] Tampaknya Rinkes masih punya berbagai gagasan independen mengenai bagaimana seharusnya Islam ditafsirkan. Bahkan, beberapa berkasnya menunjukkan minat terhadap ilmu gaib dan takhayul.[49] Bagaimanapun, yang tidak dimiliki sang pejabat yang selalu menggerutu ini adalah taktik dan sekutu di kalangan atas. Pastinya ada sebagian pihak di kalangan berkuasa yang khawatir Rinkes menjadi terlalu dekat dengan warga negara muslimnya. Bahkan, beredar kabar angin bahwa dia sudah masuk Islam. Selain ini, Rinkes juga membuat khawatir Inggris di Singapura. Baru

pada 1916 terdengar desah lega ketika dia diutus ke Jeddah selama satu tahun. Dia kembali pada 1917 untuk mengawasi Biro Pustaka Rakyat, sebuah cabang dari Kantor Urusan Pribumi yang dibentuk pada tahun itu setelah kembalinya Hazeu.[50]

Ketika kembali secara tak terduga ke Kantor Urusan Pribumi sebagai Komisioner Tinggi-nya, Hazeu mendapati dirinya mengawasi perubahan terakhir sang penjaga, setidaknya terkait dengan para sekutu pribumi. Sayyid 'Utsman dan Aboe Bakar Djajadiningrat sudah meninggal, dan Hasan Mustafa telah memutuskan bahwa dirinya sudah tak bisa terus:

> Tak diragukan lagi Yang Mulia Dr. C. Snouck Hurgronje dan Dr. G.A.J. Hazeu mengetahui apa yang telah saya lakukan demi mendukung negara, [terkait dengan] persoalan-persoalan politik dan fanatisme sebagai bagian dari berbagai peristiwa besar seperti Perang Atjeh, dan Pemberontakan di Banten ... dan, selain itu, penyebaran agama oleh para guru tarekat. Demikian pula, saya telah memberikan berbagai saran dan tulisan yang bermanfaat bagi negara sehingga pada saat ini saya merasa sudah berbakti demi membelanya.[51]

Sudah menjadi tugas Hazeu untuk membuat rekomendasi agar Hasan Mustafa menerima pensiun dan gelar Penasihat Kehormatan. Waktunya kelihatan tepat. Bidang-bidang keahlian Hasan Mustafa, pemberontakan dan tarekat, terlihat seperti berita lama; Muhammadiyah dan Sarekat Islam melaju pesat menuju arah yang menggairahkan; dan ada cendekiawan-cendekiawan baru yang akan memberikan pengesahan pada negara. Hazeu sudah menyatakan pada 1909, misalnya, bahwa pada "masa-masa modern ini", tidaklah sulit menemukan fatwa yang menawarkan "perspektif lebih luas" mengenai berbagai hal. Dia memberikan contoh sebuah fatwa yang mengesahkan pengalihan hak beberapa tanah wakaf di Jawa Barat untuk pembangunan rel kereta api.[52]

Bukti lain mengenai para mufti yang mudah dikendalikan bisa dijumpai dalam arsip-arsip *Jawi Hiswara* (lihat di bawah) dari 1918. Bukti tersebut menunjuk pada meningkatnya ketegangan di dalam Sarekat Islam, yang harus dikatakan, telah kehabisan tenaga karena Komite Sentral-nya (CSI) hanya punya sedikit cara untuk mengembangkan cadangan dana tunai yang dibutuhkan untuk menopang rencananya yang lebih besar. Kritik terhadap para penasihat juga semakin meningkat, seperti ketika Gubernur Jenderal menolak permohonan dari CSI untuk mendapatkan akses dana yang dikumpulkan di masjid-masjid Jawa. Dana ini merupakan dana yang dikumpulkan dan dibagikan oleh negara sejak Snouck melaksanakan survei-surveinya pada 1889–91.

> C.S.I. meminta informasi dari Pemerintah Tinggi mengenai "status dan tujuan mengenai keuangan masjid" karena pada masa-masa belakangan

> ini bisa dikatakan bahwa hampir tak seorang pun di antara muslim di Hindia memahami perkara ini, atau lebih lagi memiliki gagasan yang jelas mengenai keyakinan agama mereka. Ini membuktikan bahwa berbagai saran Dr. Snouck Hurgronje masih harus ditanamkan di kepala mereka. Dengan mengingat ketentuan Konstitusi Hindia ... yang menyatakan bahwa "semua orang sepenuhnya bebas melaksanakan keyakinan mereka", kami ingat akan keadaan pengelolaan keuangan masjid dan apa yang terkait dengannya pada masa-masa belakangan ini karena sebagian besar muslim merasa bahwa mereka tidak bebas, atau dibatasi dalam pelaksanaan agama mereka. Bahkan, ada yang merasa bahwa Islam di Hindia dipimpin oleh sebuah pemerintah nonmuslim. Apakah pemerintahan semacam ini sah? Mengingat situasi ini, kami Pribumi Muslim, yang sekarang dengan sadar melangkah menuju lapangan kemajuan, meminta pengakuan sejelas mungkin dari pemerintah mengenai apakah kami tidak siap menerima kemajuan karena kami tidak bisa mengelola rumah (yakni agama) kami sendiri. Tidak! Semestinya tidak ada pengakuan semacam itu. Kami tidak lagi senang ada orang lain turut campur dalam rumah kami. Namun, kami bukan orang-orang congkak. Kirimkan Dr. Snouck Hurgronje untuk mempelajari Islam selama dua ratus tahun lagi! Dia tidak akan pernah mengetahui, memahami, apalagi merasakan Islam kami yang sebenarnya. Dan, kami juga tidak perlu bertanya kepada seorang bupati karena jawabannya pasti akan sejalan dengan nasihat Dr. Snouck Hurgronje.[53]

Meski ini bukanlah kali pertama seorang Penasihat dikritik secara terbuka oleh anggota Sarekat Islam, kritiknya jauh lebih eksplisit ketimbang sebelumnya dalam pembingkaian Islam.[54] Pastinya pemerintah kolonial semakin sadar bahwa politik tengah mengalami perubahan dan bahwa mereka tidak bisa lagi bersandar pada pendidikan mereka dan nasihat Snouck. Untuk tujuan tersebut, Hazeu, yang tidak terdidik sebagai Islamolog, mendesak Gubernur Jenderal untuk memperluas kantornya dengan mempekerjakan salah seorang lulusan terbaru Snouck, B.J.O. Schrieke (1890–1945). Putra seorang pendeta Protestan, Schrieke telah beradaptasi dengan metode Snouck di Leiden. Dia mempertahankan tesis mengenai *Serat Bonang* pada 1916. Tesisnya itu lebih dari sekadar kajian diplomatik mengenai salah satu teks pertama yang dibawa pulang ke Belanda. Seluruh bagian pendahuluannya, memanfaatkan berbagai hagiografi yang diterbitkan dan teks-teks dalam perpustakaan Snouck, menuturkan kisah perpindahan agama di Hindia ke dalam Islam. Namun, terlepas dari jarak kritis sang pengarang, gagasan bahwa para wali pendiri adalah penyokong yang sadar terhadap pengetahuan tarekat ortodoks tidak dipertanyakan secara ketat. Schrieke barangkali meragukan legenda Jawa yang mengklaim bahwa Sunan Bonang telah dibaiat oleh Sunan Gunung Jati (dan sebaliknya). Namun, jelas bahwa seperti gurunya, Schrieke merasa bahwa tarekat pasti sudah hadir di Jawa pada masa hidup kedua wali tersebut.[55] Schrieke juga mengikuti jejak gurunya menuju Hindia dan menulis

sebuah laporan mengenai perlunya Kantor Urusan Pribumi tetap mengetahui berbagai perkembangan Islam secara global. Dia mendesak bahwa demi tujuan ini perlulah kiranya mengangkat para pakar (seperti dirinya) dan membuat rujukan spesifik pada manipulasi Inggris terhadap persoalan khalifah. Hazeu menyampaikan laporan tersebut kepada Gubernur Jenderal, yang bersedia memberi Schrieke sebuah jabatan di Batavia.[56]

Islam memang mengemuka dalam banyak diskusi. Salah satu pernyataan yang lebih kabur, kontribusi seseorang yang mengaku ahli Jawa, akan menentukan hasilnya. Dalam sebuah artikel yang diterbitkan di *Jawi Hiswara* pada Januari 1918, Nabi digambarkan oleh Djojodikoro sebagai peminum alkohol dan pemadat. Kelompok putihan Jawa murka dan Tjokroaminoto memimpin sebuah rapat akbar di Surabaya bersama Hasan b. Sumayt dari al-Irsyad. Bersama Syekh Rubaya dari al-Irsyad, rapat akbar tersebut dilanjutkan dengan pendirian Tentara Kanjeng Nabi Muhammad (TKNM) pada awal Februari.[57]

Para penasihat Belanda jelas terganggu oleh huru-hara bernuansa Islam secara terbuka (dan begitu tak terduga) tersebut, yang menjalar menjadi pertarungan internal antara berbagai faksi dalam komunitas Arab karena Jam'iyyat al-Khayr yang disokong 'Alawi segera mengorganisasi rapat akbar dan pidato mereka sendiri. Meski demikian, para penasihat merasa bisa mengatasi keadaan dan tampil netral. Sebagai seorang penasihat mengenai afair *Jawi Hiswara*, Schrieke membela bahasa Djojodikoro sebagai sejenis permainan kata "Jawa-sejati" yang bisa ditemukan dalam buku-buku panduan "mistiko-magis". Belakangan dia mencatat bahwa komentar yang sangat serupa sudah muncul di surat kabar berbahasa Jawa itu (dan di bawah editor yang sama) pada 1914, tanpa membangkitkan reaksi apa pun.[58] Saat itu barangkali Schrieke merasa bisa mengendalikan kedua pihak. Dia memberi tahu Idenberg bahwa dia menerima tawaran dari seorang cendekiawan setempat untuk mengeluarkan fatwa "menyatakan bahwa orang tidak boleh melibatkan pemerintah (kafir) dalam urusan ini", tetapi dia tidak menerimanya "karena rasa hormat pada lawannya", seorang *sayyid* yang digambarkannya sebagai "guru paling berpengaruh di sini yang, dengan segala ketulusan", telah menggantungkan harapannya kepada pemerintah. Snouck menuliskan dengan pensil di tepi salinan laporan Schrieke miliknya tentang siapa persisnya yang dimaksud sebagai cendekiawan yang bisa dikendalikan itu dan lawannya yang tulus: Ahmad Surkati dan 'Ali b. 'Abd al-Rahman al-Habsyi.[59]

Surkati belakangan konon memandang rendah orang-orang Belanda (selain Snouck), dan dia mengampanyekan agar negara tetap berada di luar urusan-urusan Islam. Di sisi lain, dia tetap menghormati beberapa penerus Snouck. Dia mencari mereka dengan harapan mereka akan mengizinkannya menjadi pimpinan dalam soal-soal agama di bawah kekuasaan Belanda. Sehari

setelah Schrieke menulis laporannya, orang Sunda itu mengulangi tawarannya kepada Rinkes. Surkati menulis bahwa dia telah tinggal di bawah kekuasaan Belanda selama tujuh tahun dan dia mengagumi pekerjaan "orang-orang besar" seperti para penasihat yang bekerja demi mengangkat moral masyarakat. Surkati berharap dapat berkontribusi terhadap usaha tersebut melalui berbagai khotbah yang memberikan "sebuah program yang jelas terkait dengan semua kelas yang terhormat, jika ini menyenangkan pemerintah". Dia meramalkan bahwa hal ini akan menghasilkan keamanan menyeluruh, pemahaman yang lebih baik antara pemerintah dan yang diperintah, dan meningkatkan praktik agama, yang terakhir dianggapnya sangat penting dalam iklim pascaperang.[60]

Al-Habsyi, penerus Sayyid 'Utsman, juga sama inginnya agar Belanda berpihak pada kaum 'Alawi. Meski terdapat hubungan yang hangat antara Surkati dan para penasihat di Jawa, di Sumatra Schrieke beralih memberikan dukungan lebih jauh kepada pengikut Ahmad Khatib, khususnya 'Abdallah Ahmad ketika dia ditugasi untuk mengawasi atmosfer yang makin tegang di Pesisir Barat Sumatra pada 1919. Beberapa bukunya, seperti serangan-serangan Ahmad Khatib yang dicetak di Padang, langsung bersumber dari 'Abdallah Ahmad, yang kali pertama memantiknya dan ikut serta dalam perdebatan *al-Imam*. Schrieke bahkan turun tangan memberi mereka pengakuan sebagai otoritas muslim dalam perdebatan publik yang sengit mengenai doktrin dan jabatan di Raad Agama.[61]

Sebagian besar dari yang dipikirkan Schrieke mengenai gerakan reformis sebagai kekuatan modernisasi yang rasional bisa dikumpulkan dari korespondensinya dengan 'Abdallah Ahmad. Simpulan yang dibuat mendapat dukungan lebih jauh dari artikel yang dikirimkannya kepada *TBG* pada Februari 1920. Setelah memulai dengan diskusi mengenai Perang Padri dan membongkar penyamaan sebelumnya oleh Veth antara kaum Islamis dataran tinggi dan Wahhabiyyah, Schrieke memerinci berbagai persoalan yang tengah diperdebatkan di Sumatra Barat; dari bangkitnya Naqsyabandiyyah dan "ortodoksi" Mekah yang baru di bawah Syekh Isma'il hingga gerakan tandingan para elite Adat dan kaum 'Alawi di Singapura dan Batavia. Dengan melakukan hal tersebut dia secara terlalu sengaja meniru gurunya, menunjukkan bahwa pemahaman yang tepat terhadap "Islam ortodoks masa kini" harus didasarkan pada "penafsiran mutakhir terhadap teks-teks otoritatif", yang dalam pikirannya berarti tulisan-tulisan Snouck serta tulisan-tulisan Ahmad Khatib.[62]

SIMPULAN

Snouck bisa jadi secara fisik tidak berada di Indonesia pada dekade kedua abad kedua puluh, tetapi para penasihat yang dididiknya sangat tersedia.

Misi mereka (demikian anggapan mereka) adalah melanjutkan pekerjaan Snouck dengan mengawasi transisi Indonesia menuju dunia modern. Mereka mengira bahwa mereka membimbing sebuah gerakan orang-orang Indonesia menuju ruang publik ortodoks dan menjauh dari kendali personal spiritual para guru mistis. Mereka masih membina hubungan dengan para cendekiawan elite, tetapi mereka juga senang dengan berbagai suara Sarekat Islam yang independen tetapi kolaboratif dan nada egalitarian gerakan Irsyadi yang bersekutu dengannya. Untuk saat itu, negara memberi restu sementara beberapa pejabatnya yang berpandangan kurang liberal menyaksikan dengan gelisah. Bagaimanapun, tak lama lagi mereka akan mendapatkan momen karena ternyata perkara-perkara yang modern tidaklah begitu mantap berada dalam kendali seperti yang diandaikan para penasihat itu. ■

DUA BELAS

PENGERASAN DAN PERPISAHAN

1919–1942

Tidak semua unsur gerakan nasional se-"modern" (atau sesabar) Kaum Muda Sumatra. Pada 1916 Sarekat Islam cabang Padang yang baru saja didirikan segera terpecah antara para pewaris Ahmad Khatib dan mereka yang berafiliasi dengan elite tradisional dan para sekutu Sufi (baru) mereka yang dipimpin Khatib 'Ali yang Naqsyabandi.[1] Dua insiden membuat kaum Etisis Snouck terluka dan terbunuh pada 1919. Yang pertama, kunjungan perwakilan Sarekat Islam untuk "Pulau-Pulau Luar", Abdoel Moeis (1883–1959), ke Sulawesi pada Mei menimbulkan pemogokan menentang kerja paksa dan pembunuhan Kontrolir di Toli-Toli, J.P. De Kat Angelino. Kemudian, pada awal Juni, seorang guru kecil dari Garut dan beberapa anggota keluarganya ditembak di rumah mereka setelah menolak permintaan Asisten Residen untuk mengirim beras.[2]

Perincian insiden yang terakhir, yang kadang dikenal sebagai Peristiwa Garut, segera diperdebatkan, terutama jumlah para pengikut sang guru, Haji Hasan dari Cimareme, dan apakah mereka merencanakan serangan terhadap para serdadu pemerintah di luar rumah. Di satu pihak, komandan Belanda yakin bahwa para penduduk menyiapkan diri untuk menyerang. Di pihak lain, para saksi mengklaim bahwa mereka sedang melantunkan *dzikr* tarekat.[3] Namun, meski dirinya adalah pengamal *dzikr*, Haji Hasan paling banter memiliki hubungan tak langsung dengan apa yang belakangan oleh para pejabat disebut "Seksi B" (Afdeling B) dari cabang Sarekat Islam di Ciamis, yang dibentuk setelah gerakan tersebut menyebar ke Dataran Tinggi Priangan dan, seperti di Padang, merekrut anggota jaringan tarekat yang lebih tua yang sekarang menyadari bahwa lebih praktis menyusupi SI ketimbang memeranginya. Seorang Sufi, Haji Samsari dari Tasikmalaya, mengklaim bergabung dengan Sarekat Islam pada 1917 karena program kemajuannya terlihat menikmati restu pemerintah. Namun, dia mengeluh bahwa cabang tersebut menjadi radikal setelah pada 1919 Ciamis dikunjungi Sukino dari

Batavia dan dua orang syekh; penjual azimat Haji Sulayman dari Cawi dan Haji Adra'i sang pewaris Muhammad Garut yang dijumpai Snouck pada 1889.

Afdeling B saat itu dibentuk oleh Sosrokardono. Dia mendeklarasikan anggotanya adalah tentara Sarekat Islam yang bertekad meraih kembali kemerdekaan. Samsari kemudian diberi tahu oleh Haji Sulayman bahwa Afdeling B disiapkan untuk merebut kendali atas rakyat Jawa "sehingga kemerdekaan kita berada di tangan kita sekali lagi .... Dan, jika kita menguasainya, kita bisa menentukan hukum negeri ini sekali lagi".[4] Berbeda dari Samsari, Haji Hasan hanya membeli azimat dari Sulayman; azimat yang gagal melindunginya seperti yang secara menyedihkan dicatat oleh beberapa orang dalam surat kabar Melayu. Dalam laporannya kepada Gubernur Jenderal Van Limburg Stirum (menjabat 1916–21), yang juga dikirimkan kepada Volksraad (sebuah parlemen simbolis yang didirikan pada 1918), Hazeu mendapati bahwa Haji Hasan sekadar berusaha mempertahankan tanahnya agar tak dirampas oleh Wedana, yang didukung oleh Bupati yang angkuh. Oleh karena itu, Hazeu menyarankan agar para pejabat pribumi yang terlibat dalam penyerangan tersebut dipecat. Adapun para pengawas Eropa mereka, terutama J.L. Kal, sang Asisten Residen yang telah memerintahkan tembakan yang membunuh orang-orang desa, disarankan mendapat teguran karena tidak melakukan pengawasan dengan pantas.[5]

Agoes Salim turut bergabung. Dia menulis berbagai peristiwa secara saksama dalam surat kabarnya *Neratja*, yang diperbanyak di sebuah percetakan yang semula disubsidi oleh Biro Pustaka Rakyat. Semula dia menyebut baik pejabat Toli-Toli yang terbunuh dan Haji Hasan sama-sama sebagai korban dari sebuah sistem kolonial yang kaku. Dia menyambut penunjukan Hazeu sebagai penyelidik, dan mengecam pengkhianatan para penyedia azimat. Lagi pula, tegas Salim, seorang syahid sejati ingin mati demi agama dan bangsanya sehingga secara logis seharusnya tidak menggunakan azimat pelindung. Dia juga menyerupakan orang-orang Belanda yang teguh memerangi bangsa Spanyol pada abad keenam belas dengan orang-orang Jawa, Lombok, dan Aceh yang memerangi Belanda pada abad kesembilan belas.[6]

Tjokroaminoto berusaha menenangkan keadaan sembari mengenalkan sudut pandang pribumi kepada khalayak Belanda. Dia menyatakan dalam sebuah surat kabar liberal:

> Kami dengan senang hati menghendaki kerja sama dari unsur-unsur Eropa yang bermaksud baik kepada kami, walaupun saya tidak berani menjamin apakah ini bisa memiliki dampak pada surat kabar kami. Saya sendiri dengan senang hati akan bekerja untuk tujuan ini, meskipun ada beberapa faktor yang berperan berada di luar kendali saya. Pada tahun-tahun belakangan ini terdapat kampanye dalam berbagai surat kabar Eropa menentang SI dan para pemimpinnya, yang tidak bisa tidak memunculkan sedikit kebencian yang pastinya bergema dalam surat kabar kami.[7]

Tak diragukan lagi sebuah kampanye tengah dijalankan atas perintah pabrik gula dan berbagai unsur dalam Pamong Praja. Koran-koran seperti *Soerabaijasch Handelsblad* menuduh Hazeu yang keras kepala telah mengabaikan Residen Kawasan Priangan yang aristokratis, L. De Stuers. Sementara itu, veteran Aceh H.C. Zentgraaff (1874–1940)—yang menjadi sebuah pemeo untuk cacian konservatif—mengklaim bahwa Hazeu memuji-muji para pejabat yang ditunjuknya sendiri dalam birokrasi pribumi.[8]

Sementara itu, *Socialistische Gids* yang liberal mengungkapkan harapan bahwa peristiwa Garut memungkinkan Sarekat Islam untuk membersihkan diri dari berbagai unsur yang tak dikehendaki, dan terutama pembersihan yang tidak lagi bersifat simbolis:

> Sebagaimana akan jelas bagi pembaca berbagai surat kabar, S.I. Afdeling B terutama didirikan oleh orang-orang yang lebih religius, yakni, mereka yang melihat, atau ingin melihat, S.I. lebih sebagai sebuah perserikatan kaum Mohammedan sejati yang membentuk, atau harus membentuk, sebuah benteng dari orang-orang dengan gagasan lain di negeri ini; mis., terhadap orang-orang Kristen dan para penganut Hindu. Ketika kita menyadari bahwa para anggota S.I. yang terkemuka menganggap "sarekat" lebih sebagai sebuah asosiasi nasional sehingga kedua kelompok tersebut, hingga saat ini, terus-menerus saling bertentangan di lubuk hati masing-masing; dan [ketika kita menyadari] bahwa pengaruh orang-orang Arab cukup besar terhadap kelompok yang pertama sedangkan para pemimpin terkemuka, seperti Tuan Tjokroaminoto, Abdoelmoeis, Hasan Djajadiningrat, dan rekan-rekan, hanya menghormati kelompok pertama ini karena takut terhadap pengaruh mereka atas massa yang besar dan ... karena uang, kita mengerti betapa besar makna perkara Garoet bagi seluruh gerakan S.I. Namun, sejak saat ini, kelompok orang-orang yang lebih murni harus melantunkan nada yang lebih tenang, dan gerakan ini harus melangkah maju ke arah yang lebih murni nasional.[9]

Akan tetapi, waktu yang menentukan dan ternyata menuturkan kisah yang sangat berbeda. Seperti setelah pemberontakan Gedangan empat belas tahun sebelumnya, Hazeu diabaikan. Pada November Van Limburg Stirum melemahkan berbagai rekomendasi Hazeu berdasarkan saran Direktur Pamong Praja yang baru dinaikkan pangkatnya, F.L. Broekveldt, yang menyatakan diri "bahkan lebih tidak berminat dibandingkan Residen De Stuers untuk mencari kambing hitam". Pernyataan tersebut menegaskan bahwa Hazeu sekadar merangkum pendapat-pendapat "beberapa jurnalis". Broekveldt bahkan menolak saran bahwa sang Wedana dan Bupati seharusnya mendapat sanksi, dan akhirnya diputuskan untuk menyelamatkan wajah kedua pejabat itu dengan mengalihkan hukuman kepada para pengikut Haji Hasan yang selamat.[10]

Beberapa pengamat sudah mengantisipasi putusan demikian. Dengan meningkatnya tekanan terhadap Sarekat Islam oleh para pejabat Belanda pada

September 1919, Salim mencatat bahwa orang-orang pribumi adalah satu-satunya pihak yang dibuat seperti penjahat. Namun, dia masih bisa menikmati penangkapan Sosrokardono bulan itu, sementara mingguan liberal *De Taak* menawarkan analisisnya sendiri mengenai laporan Hazeu pada November. Disusun oleh "seorang humanis sejati" dan "seorang teladan pengetahuan dan objektivitas", analisis itu menyatakan bahwa rakyat mencari seorang pahlawan ketika ditindas oleh pemerintah yang hanya sedikit memedulikan pendapat mereka. Dengan demikian, penawaran Hazeu adalah sebuah monumen tak disengaja yang didirikan di atas kuburan sang pahlawan Cimareme.[11]

Akan tetapi, dalam kenyataannya, peristiwa di Cimareme menandai kematian karier dinas Hazeu. Broekveldt telah mengusulkan Asisten Residen Brebes, sang veteran R.A. Kern (1875–1958), sebagai pengganti potensial untuk Kal, si pejabat yang gagal di Garut. Justru Kern segera mendapatkan tempat lebih terhormat di Kantor Urusan Pribumi ketika Hazeu yang sakit hati kembali ke Leiden sebagai profesor bahasa Jawa.[12] Salim sendiri mengerahkan para pembacanya dan berusaha menyelamatkan Sarekat Islam dari kehancuran perlahan, pertama melalui Tjokroaminoto. Belakangan, Tjokroaminoto menjadi presiden organisasi ketika dia dan Abdoel Moeis pada 1921 menyerukan jalur keagamaan yang lebih "berdisiplin" dan memaksakan pengusiran orang-orang komunis dari eksekutif lembaga, CSI. Meski Rinkes gagal menahan laju *Neratja* dengan pandangan pro-Sarekat Islam-nya yang "radikal", dia mampu menarik Salim dan Abdoel Moeis lebih dekat kepadanya dengan menawari mereka peranan dalam Biro Pustaka Rakyat.[13]

Sementara itu, orang-orang Arab tertentu terus bertengkar mengenai martabat yang harus diberikan kepada mereka, atau mengenai apakah mereka bisa dianggap peserta yang setara dalam perjuangan nasional. Seperti sudah kita lihat, sebagian orang merasa bahwa lelaki yang telah menyingkirkan nama "Arabisch" dari gelar resminya lebih menyukai kelompok Irsyadi dengan kerugian para *sayyid* 'Alawi yang telah melayani Belanda dan Inggris dalam membentuk pengetahuan mengenai, dan dengan demikian kebijakan terhadap, Islam di kawasan. Banyak di antara orang-orang ini terhubung dengan berbagai silsilah awal reformisme di Nusantara, dan melanjutkan dialog mereka selama bertahun-tahun. Salah seorangnya adalah 'Abdallah al-'Attas, yang dijumpai Snouck di Jeddah pada 1884, dan tetap berada di sisi Jawi dari pemisah ini terlepas dari warisan 'Alawi-nya. Yang lain adalah Muhammad Salim al-Kalali dari *al-Imam*, yang belakangan membantu H.J.K. Cowan muda (l. 1907) menafsirkan prasasti kuno Pasai.[14]

Hal serupa bisa dikatakan mengenai mantan kolega al-Kalali, Muhammad b. 'Aqil, yang bersama dengan 'Ali b. Ahmad b. Syahab menjadi penasihat terkemuka bagi Inggris di Batavia dan Singapura (seperti yang sangat diketahui Belanda). Keduanya bertanggung jawab untuk menyusun

daftar orang-orang Arab yang dicurigai digunakan Inggris untuk menghalangi gerak bebas orang-orang Irsyadi ke Hadramaut. Dalam daftar ini, Inggris menggambarkan Bin Syahab sebagai "orang Arab yang pertama-tama dan paling bisa diandalkan serta setia di Jawa".[15] Setelah Perang Dunia Pertama, W.H. Lee Warner di Singapura masih membacakan sebuah ceramah panjang yang sejalan dengan persepsi *sayyid* mengenai peran mereka yang seharusnya dalam mengarahkan Islam di Nusantara. TKNM, "meski tak dapat diragukan merupakan langkah cerdik", telah gagal. Sementara itu, kekerasan lain bisa ditunjukkan sebagai akibat kelaparan (sebenarnya ditimbulkan oleh blokade Inggris pada masa perang terhadap Hindia yang netral) "orang-orang pribumi pada masa tekanan nasional yang menyedihkan".

> Andai materi semacam itu ditimbulkan oleh pengaruh murni Islam fanatik—tipe "jehad"—atau oleh pengaruh (yang kurang murni secara keagamaan, tetapi sama-sama gilanya karena berusaha memanaskan keadaan) orang-orang Arab terdidik yang unggul yang didukung oleh para agen penghasut Eropa, yakni ... oleh sang Said dengan api keagamaannya atau oleh sang Sjech tak bermoral, yang didukung oleh emas Jerman, pesta pembunuhan akan terjadi di mana-mana di seluruh bagian penduduk Belanda, terutama ketika kekuatan militer dan angkatan laut Belanda setempat sepenuhnya disusupi—sebagaimana yang terjadi—oleh kecenderungan Bolsyevik. Oleh karena itu, Belanda tampaknya bertekad untuk mengurangi, sebisa mereka, kekuatan unsur-unsur Arab (untuk memengaruhi pribumi di titik paling rentan seorang muslim, agamanya), dengan memanas-manasi berbagai perselisihan antarkelas Arab, terutama perselisihan-perselisihan yang muncul dalam program Al Irsyad. Belanda seperti halnya orang-orang Arab pendukung gerakan ini, merujuk pada "penghapusan berbagai perselisihan kelas yang lama", bukan dengan sebutan yang sebenarnya, yakni memanas-manasi berbagai perselisihan itu hingga titik bakar sekadar dengan upaya untuk menghapuskannya. Pemerintah Belanda sangat mengetahui bahwa tak ada seorang Said pun akan menyerahkan hak-hak istimewanya tanpa pertarungan sengit.

Lee Warner, yang tidak menyadari kemungkinan bahwa Inggris sendiri yang memanas-manasi perselisihan tersebut, kemudian menuduh Hazeu "yang tergila-gila pro-Jerman" telah "melacurkan pengetahuannya yang tak diragukan mengenai berbagai perkara Islam" untuk membantu Manqusy dalam "rencana-rencana anti-Inggris"-nya dan demi "mempermalukan orang-orang Islam penyokong Inggris yang paling hangat". Padahal, tugas sejati Hazeu sebagai seorang pejabat Belanda seharusnya "untuk menenangkan, bukannya membantu perkembangan, berbagai potensi ledakan".[16]

Bisa dinyatakan bahwa, pada 1919, Belanda dan Inggris telah memulai dua jalur sangat berbeda dalam memerintah rakyat Muslim mereka. Secara garis besar, Inggris lebih menyukai bantuan kelompok elite tepercaya dari masa lalu, sementara Kantor Urusan Pribumi dan negara Belanda (yang memilih

mengikuti Kantor tersebut) mengalihkan harapan kepada para pemimpin berbagai organisasi baru seperti Muhammadiyah, al-Irsyad, dan berbagai badan seperti Jong Java dan Jong Sumatranen Bond untuk bertindak sebagai katup pelepas bagi uap nasionalis. Baru belakangan Inggris sepenuhnya menyadari seberapa jauh kebijakan-kebijakan mereka telah terputus oleh berbagai intrik Sayyid Bin Syahab dan Bin 'Aqil. Namun, berbagai ramalan 'Alawi tampaknya menjadi kenyataan ketika Hazeu dipaksa keluar pada 1920. Adapun W.N. Dunn di Batavia sangat optimis akan masa depannya di koloni, kalau bukan Akademi, tempat dia mengklaim bahwa sang mantan penasihat pastinya akan menemukan "peluang besar untuk menanamkan teori-teori berbahayanya ke dalam pikiran generasi masa depan para pejabat kolonial Belanda."[17] Dia juga melampirkan transkrip diskusi pada 29 Agustus 1919 antara Bin 'Aqil dan Ajun Penasihat Schrieke yang diberinya pengantar dengan sebuah komentar mengenai para penasihat, yang "semula bermaksud melayani Pihak Berkuasa setiap kali muncul persoalan yang pelik mengenai agama":

> Penasihat seharusnya adalah orang terpelajar, bukan politisi. Hazeu melangkah terlalu jauh dan turut aktif berperan dalam urusan-urusan pribumi dan Arab. Dia berhasil memperoleh kepercayaan Gubernur Jenderal, yang sangat tidak berpengalaman dalam urusan-urusan oriental dan sangat mudah teperdaya oleh kepandaian sang pakar. Kontak langsung yang seharusnya ada antara pemerintah dan eksekutif sudah putus. Nasihat Hazeu lebih disukai ketimbang nasihat para Residen atau Direktur Pamong Praja dan, terdorong oleh keberhasilannya, dia melangkah begitu jauh hingga mencampuri urusan-urusan lokal di berbagai distrik, sepenuhnya mengabaikan para pajabat yang berwenang, yang otoritasnya dihancurkan .... Di mata Hazeu yang berkecenderungan "etis", semua yang dilakukan pribumi adalah baik dalam dirinya sendiri, atau setidaknya bisa dimaafkan. Namun, peristiwa Koedoes [*sic*] mengguncang kepercayaan Gubernur kepada Penasihat-nya, dan sejak saat itu pengaruh Hazeu mulai memudar. Ada anggapan bahwa pengetahuan teoretis sang "Penasihat" tidak bisa mengalahkan pengalaman orang yang berada di lapangan. Berbagai tindakan lebih keras diambil baik terhadap para "pembaharu" politik Eropa maupun pribumi, dan pendirian sang Penasihat perlahan mulai tak bisa dipertahankan.[18]

Dunn pastinya terkekeh ketika dia membaca tanya-jawab Schrieke dan Bin 'Aqil, saat yang pertama konon terdiam menanggapi jawaban pihak kedua mengenai kurangnya dukungan kalangan elite Arab untuk Belanda. Ini adalah persoalan "simpati", kata Bin 'Aqil, bertanya (di antara hal-hal lain) apakah orang-orang Arab pernah "berusaha mengangkat senjata melawan orang Belanda"; atau "berusaha menciptakan revolusi atau bahkan turut serta bersama orang-orang pribumi dalam kegiatan revolusioner mereka"; apalagi "membentuk perkumpulan rahasia dengan tujuan menghancurkan kedamaian

negeri dan orang-orang Belanda". Wawancara ini mestinya memanas ketika Schrieke menyatakan bahwa orang-orang Arab tidak mendukung Belanda.

B.A. Tuduhan itu tidak benar. Saya tahu tak ada satu bagian pun dari India Belanda [*sic*] berhasil dikuasai otoritas Belanda tanpa bantuan para SAID. Benar atau tidak?

D.S. [*Setelah diam sejenak*] Ya, dalam banyak kasus.

B.A. Sebagai balasan, apa yang sudah dilakukan Belanda untuk orang-orang Arab umumnya, dan khususnya para SAID?
[*Di sini Dr. Schrieke tampaknya kebingungan dan berhenti menegaskan poin tersebut tanpa memberikan jawaban terhadap pertanyaan terakhir. Sesaat kemudian dia menyatakan:*]

D.S. Orang-orang Arab memberikan simpati mereka kepada pemerintah-pemerintah lain.

B.A. Saya tidak mengakui mereka berbuat demikian. Namun, wajar jika seseorang menyukai siapa pun yang berbuat baik kepadanya dan membenci siapa pun yang berbuat jahat. Bagi yang berbuat baik kepada orang-orang Arab, tak diragukan lagi, mereka akan condongi dan dialah yang akan mereka cintai meski ini bukanlah kekhasan orang-orang Arab.

D.S. Adakah cabang Masyarakat Al-Irsjad di Singapura?

B.A. Tidak.

D.S. Kenapa?

B.A. Karena, Pemerintah Inggris selalu mengawasi dan tidak akan pernah membiarkan apa pun yang bisa menghasilkan dampak buruk untuk masuk atau bertahan di dalam negerinya.

D.S. Bukankah tidak adil melarang pendirian sebuah cabang Al-Irsjad di sana?

B.A. Akankah sebuah pemerintah yang beradab membiarkan suatu penyakit menular seperti kolera memasuki negerinya?

....

D.S. Al-Irsjad tidaklah seperti apa yang Anda yakini.

B.A. Al-Irsjad seperti yang sudah saya jelaskan dan bisa dibandingkan penyakit menular. Jika melihat sejarah Hindia Belanda Timur, Anda akan menemukan bahwa persoalan di Padang yang merupakan penyebab hilangnya ratusan nyawa muncul dari sebuah gerakan yang karakternya mirip Al-Irsjad. Hal yang sama berlaku pada persoalan yang sekarang terjadi antara Nejd (kaum Wahabi) dan Hedjaz yang senjatanya sekarang sibuk bekerja demi menekan aktivitas kaum Wahabi. Pemerintah Inggris tidak membiarkan orang-orang semacam itu diterima sekadar untuk mencegah berbagai gagasan buruk dan aktivitas kaum Wahabi agar tidak berjaya.

D.S. Apakah Anda khawatir akan ada pertempuran di antara orang-orang Arab karena Al-Irsjad?

B.A. Tidak, karena para pemimpin Al-Irsjad adalah orang-orang dari suku para pembajak, pencuri, petani, kuli, dan badui, yang di tanah kelahiran mereka tidak bisa mengenakan pakaian seperti yang Anda lihat mereka pakai. Mereka sangat rendah dan menyadari berbagai kesulitan yang akan mereka hadapi. Mereka sepenuhnya tidak mampu menciptakan kesulitan apa pun berupa perkelahian. Mereka datang ke sini untuk tujuan yang sangat berbeda, meskipun, secara pasti, akan terjadi pemberontakan di kalangan pribumi karena pendidikan yang sekarang disebarkan oleh Al-Irsjad yang akan menciptakan perpecahan di kalangan diri mereka sendiri dan akhirnya akan menimbulkan pertumpahan darah. Pemerintah Belanda akan mendapati bahwa tugas paling sulit adalah memadamkan apinya, dan kemudian baru menyadari kenyataan bahwa mereka telah menciptakan persoalan ini dengan tetap diam dan pada saat ini memberikan dukungan pada gerakan Al-Irsjad. Ini harus dianggap sebagai kesalahan besar. Terkait dengan peristiwa sejenis ini, saya akan menunjukkan kepada Anda apa yang sudah menimpa Turki akibat membiarkan orang-orang jahat berbaur dengan pribumi negeri tersebut.

D.S. [*dengan penuh semangat*] Anda tidak bisa mengatakan bahwa Pemerintah memberikan dukungan pada Al-Irsjad.

B.A. Apa yang sudah saya jelaskan adalah fakta yang sangat diketahui oleh publik. Bagaimana tidak? Pemimpin gerakan itu adalah seorang pejabat Pemerintah (Manggoesj)—seseorang yang sangat dihormati oleh Pemerintah. Dia melakukannya di bawah pengawasan Pemerintah. Bagaimana mungkin Pemerintah tidak mengetahui apa yang diketahui publik? Karena tidak puas, dia menyeret Konsul Jenderal Pemerintah asing (Turki) untuk mendukung maksudnya dengan membawanya dari satu tempat ke tempat lain. Aksi mereka pastinya mendukung kebenaran pernyataan saya bahwa Pemerintah peduli pada gerakan Al-Irsjad.

D.S. [*dengan mendesak*] Anda tidak boleh berkata begitu.

B.A. Apa gunanya Anda mendesak agar saya tidak mengatakan sebuah fakta yang diketahui oleh ratusan ribu orang?

Pada Juni 1920 Dunn menasihati Lord Curzon bahwa meski tak ada pengganti yang sudah ditunjuk untuk Hazeu, tiga Ajun Penasihat sudah dicalonkan; Kern, Hoesein Djajadiningrat, dan Schrieke. Dari ketiganya, Dunn menyatakan Djajadiningrat-lah "yang paling menarik", mengingat dia dididik di Leiden, seorang doktor bahasa-bahasa oriental, dan terkenal sangat cakap. Namun, sayangnya Dunn mendapat informasi keliru mengenai kesetiaan Djajadiningrat. Sebagai "saudara Bupati Bantam yang merupakan turunan langsung para Raja Jawa Barat", dia "sangat tidak menyukai Belanda".[19]

Barangkali akan lebih adil jika dikatakan bahwa dia sangat tidak tertarik pada berubahnya sifat rezim yang akan berkuasa selama dua dekade lagi, sementara kebangkitan kembali Wahhabiyyah akan memberi amunisi tambahan bagi para *sayyid* yang menentang al-Irsyad dan bagi banyak pembaharu yang bersekutu dengan mereka. Perselisihan ini akhirnya menjadi begitu panas sehingga Schrieke ditugaskan mengawasi konflik tersebut di surat kabar serta menyusun sebuah laporan mengenai negara Hasyimi yang tengah berjuang yang umumnya didukung oleh para *sayyid*.[20]

ISLAM DI BAWAH SEBUAH NEGARA INTOLERAN

> Jabatan Penasihat untuk Urusan Pribumi menyiratkan bahwa seseorang memberi Pemerintah—Hindia Belanda dengan demikian Gubernur Jenderal—nasihat mengenai segala urusan, jika Gubernur Jenderal berkenan menerimanya. Apalagi pada hari-hari yang berhubungan dengan gerakan nasionalis dan segala manifestasinya serta berbagai urusan yang sepenuhnya muslim. Kita bisa membayangkan bahwa seorang gubernur jenderal dengan pemahaman dan simpati terhadap nasionalisme menganggap patut menerima nasihat demikian, sementara, di sisi lain, seorang gubernur jenderal lain, yang menganggap bahwa cara kerja yang tepat adalah dengan menjalankan negeri ini sebagai sebuah negara polisi sehingga tidak akan merasa perlu berkonsultasi dengan sang penasihat. Pada masanya sebagai penasihat, Gobée mengetahui kebenaran hal ini. Secara pribadi, dia selalu mendapat kepercayaan dari penduduk pribumi. Orang kaya maupun miskin tahu cara mendatangi kantornya. Dia selalu siap untuk mendengarkan keluhan dan cerita mereka untuk membantu mereka pada masa-masa sulit atau menunjukkan jalan bagi mereka.[21] (R.A. Kern, obituari untuk E. Gobée, 1954)

Sejauh ini kita sudah mempertimbangkan berbagai tindakan yang diambil di Leiden, di bawah Snouck, menuju institusionalisasi kajian Islam. Tujuan Snouck adalah membekali para pejabat dengan sebuah pengetahuan dasar yang kukuh mengenai bahasa, hukum, dan mistisisme agar mereka bisa berperan sebagai penyokong yang murah hati terhadap hak-hak pribumi di negara kekuasaan Belanda. Snouck hanya mampu menghasilkan beberapa salinan pucat dirinya karena bekerja melawan arus resmi. Yang berbaris mengadang dirinya dan para pakarnya adalah para kritikus tangguh yang percaya bahwa kaum Etisis telah melahirkan mimpi buruk yang mengancam imperium tropis mereka. Dalam sebuah esai tuduhan yang melantur dan mengambil judulnya dari *De stille kracht*—(*Kekuatan Tersembunyi*), novel karya Louis Couperus mengenai ketakutan akan Islam dan orang-orang pribumi—mantan Konsul Jeddah yang sakit hati, Henny, menyiarkan berbagai spekulasinya yang dulu diabaikan mengenai Syattariyyah sebagai bukti bahayanya nasionalisme

Islam seperti yang disokong Snouck. Dia bahkan menuduh Snouck tidak menyadari bahaya yang dimunculkan oleh para tokoh seperti Kiai Krapyak, atau setidaknya orang-orang yang terdorong mengikutinya secara membuta seolah dia adalah seorang syekh Sufi. Di antara banyak tuduhannya, kadang berdasarkan pembacaan selektif atas *Mekka* dan *De Atjèhers*, Henny lebih jauh menuduh bahwa sang penasihat kerap lebih memercayai orang-orang pribumi dan Arab yang meragukan ketimbang para Pamong Praja yang sudah lama dibuat prihatin oleh bahaya-bahaya yang mereka hadapi, pertama dari berbagai persaudaraan dan kemudian dari Afdeling B Sarekat Islam.[22]

Pada pertengahan '20-an kaum yang menyebut dirinya Etisis menerima kritik yang lebih banyak lagi. Di Belanda, pembalikan reaksioner menyaksikan pendirian sebuah sekolah pelatihan di Utrecht pada 1925 sebagai tandingan bagi kemapanan Leiden yang dianggap berada di bawah kendali seorang Arabis yang nyaris menjadi orang Arab.[23] Sementara itu, beberapa pihak di Hindia menganggap putusan 'Abd al-Ghaffar, yang dulu tanpa cacat, untuk menikahi Ida Maria van Oort (1873–1958) sebagai bukti ketidaktulusannya, atau setidaknya sebagai langkah kembali ke agama Eropa-nya. Seorang koresponden untuk *Djawa Tengah* menyatakan bahwa Snouck mengaku menjadi seorang muslim sekadar untuk menulis buku-buku mengenai Islam. Sewaktu kembali ke Belanda, Snouck menikah sesuai ritual Kristen. "Dan, itu sudah benar," katanya, "setiap orang sudah seharusnya mengangkat agama mereka sendiri." Sebagai tanggapan, *Darmo Kondo* menyatakan, "Sekarang kita bertanya kepada diri kita sendiri, agama apa yang benar-benar sejati untuk orang Jawa? Menurut S.I. dan orang-orang pada umumnya, adalah Islam!"[24]

Selalu akan ada orang yang kegiatannya seolah hendak membuktikan bahwa Snouck sejak semula memang condong pada Kristen. Setelah menyelesaikan studi doktor di bawah bimbingan Snouck pada 1921 (mendiskusikan kembali teks Sufi dari abad keenam belas yang kali pertama diedit oleh Gunning), Hendrick Kraemer (1888–1965) dipercaya oleh Masyarakat Injil Belanda untuk menyiapkan Injil terjemahan bahasa Jawa yang baru dan mengkaji berbagai perkembangan terbaru dalam Islam. Usaha pertamanya berbentuk laporan yang dikirimkan dari Kairo berisi tentang berbagai perkembangan terbaru di sana, termasuk manifestasi nada antikolonial yang lebih nyaring di kalangan para siswa.[25] Laporan-laporan demikian tentu saja ditujukan untuk membantu misi. Ketika menduduki jabatan penasihat bagi Jong Java, dia memberikan kuliah-kuliah mengenai agama Kristen. Sebagian siswa mengungkapkan keinginan untuk mendapat lebih banyak kuliah mengenai Islam. Hal ini menimbulkan perpecahan dan terbentuknya Jong Islamieten Bond (JIB), yang surat kabarnya, *Het Licht*, mendaulat si orang Sumatra, Agoes Salim, sebagai penasihat utama. Surat kabar ini sangat dipengaruhi oleh tulisan-tulisan gerakan Ahmadiyah di India

dan memanfaatkan karya-karya kesarjanaan Barat. Meski banyak hal bisa disimpulkan dari fakta bahwa karya Snouck Hurgronje dikutip dalam artikel-artikel yang dikirim ke *Het Licht*, tak ada penerimaan yang pasif terhadap apa yang disampaikan olehnya dan para penirunya.[26]

Pemisahan kepentingan antara Belanda dan rakyat Muslim-nya semakin mengeras. Kraemer semakin tenggelam dalam tradisi tekstual Sufisme, menggambarkan Islam sebagai entitas Timur Tengah yang darinya orang-orang Indonesia secara efektif terasingkan. Dia melihat kaum Muslim Indonesia sebagai sebuah persoalan misi. Kraemer yakin bahwa para pemimpin elite kaum Muslim Indonesia—bahkan yang terdidik ala Belanda—menjelajahi asal usul agama mereka untuk menguatkannya di sebuah panggung yang mereka anggap berjangkauan global serta memperbaiki kegagalan mereka yang mencolok untuk memenuhi standar-standar yang sebenarnya. Tak diragukan lagi, para anggota muda Jong Islamieten Bond tidak antusias terhadap berbagai simpulan yang dicapai dalam volume pertama kuliah-kuliah Kraemer untuk para guru Kristen, ketika dia mengatakan bahwa Islam yang terikat aturan dirancang untuk mendominasi dunia, sedangkan Kristen ditakdirkan untuk memperbaruinya.[27]

Para anggota Jong Islamieten Bond melaporkan dengan penuh semangat pendirian berbagai surat kabar persaudaraan, seperti *Seruan Azhar* di Kairo. Di sisi lain, mereka tetap tertarik pada apa yang disampaikan orang-orang seperti Kraemer mengenai evolusi mereka dari Sarekat Islam dan Muhammadiyah.[28] Sebuah tajuk rencana Kasman menunjukkan bahwa berbagai asosiasi Islam sudah lama mengusahakan sebuah pendidikan yang didasarkan pada Islam sekaligus sejarah nasional yang juga memperhatikan "ilmu pengetahuan dan berbagai tuntutan zaman modern".

> Jika sekadar mengambil pandangan objektif terhadap sejarah kita, kita akan melihat bahwa tidak di mana pun, terlebih di pulau kita, Islam dipaksakan kepada rakyat melalui sebuah penaklukan. Begitu pula Islam tidak dibawa kepada kita oleh para imigran. Tak lebih dari sembilan orang yang membawa Islam ke sini. Berkat teladan mereka yang luar biasa, rakyat terbawa ke agama mereka yang membebaskan orang dari ketakutan serta penyembahan banyak roh dan dewa, yang membuat orang bebas dari sistem kasta yang membuat rakyat pribumi melihat diri mereka digolongkan sebagai kasta paling rendah, sementara dua kasta tertinggi disediakan untuk mereka yang datang dari seberang laut dan meraih kedudukan penguasa.[29]

Bagi Kasman, adalah tentara Jawa yang meruntuhkan kerajaan-kerajaan Hindu sebelum membanjirnya hegemoni Barat, bukan orang-orang Arab yang menurutnya tidak patut mendapat penghormatan istimewa. Akan jauh lebih baik bagi orang-orang Indonesia, pikirnya, mempelajari penyebab yang

telah mengubah sebuah bangsa padang pasir setengah liar menjadi bangsa yang menguasai dunia, dan menjawab tuduhan bahwa Islam melumpuhkan perempuan. Jauh lebih banyak ruang dalam *Het Licht* ditujukan untuk membela yang oleh para editor dirasa sebagai agama yang banyak difitnah, terutama dalam kaitannya dengan fatalisme yang dianggap dikandungnya. Seperti yang ditulis oleh seorang Tidar pada Juni 1926:

> Orang Islam disebut fatalis. Wahai betapa sebuah kata yang hebat! Betapa sebuah kesalahan yang besar! Mereka lupa bahwa fatalisme *tidak berada dalam Islam*, tetapi dalam sang pribadi. Islam murni dan bebas dari fatalisme. Mereka masih mengacaukan Islam dengan sisa Hinduisme. Ya, orang-orang ini tidak ingin melihat Islam secara saksama. Mereka hanya tahu sedikit mengenai Islam, dan itu pun dari orang non-Islam yang sepenuhnya dikenal sebagai Islamolog seperti Snouck Hurgronje dan rekan-rekan. Orang-orang terpelajar ini tidak mengetahui kebenaran mengenai Islam, meski menguasai bahasa Arab.[30]

Lagi pula, seperti yang juga dicatat Tidar, musuh Nabi adalah para penutur bahasa Arab yang sempurna, tetapi mereka pun tidak mengenal karakter Islam yang sebenarnya. Para pemeluk Islam bukanlah hamba siapa pun, seperti yang ditunjukkan oleh contoh orang-orang Turki dan Maroko. Namun, ini tak berarti bahwa orang-orang Islam elite memutuskan semua komunikasi dengan Belanda, atau bahkan dengan para Islamolog. Sebuah ulasan mengenai ulang tahun pertama Jong Islamieten Bond secara antusias mencatat kehadiran Penasihat untuk Urusan Pribumi yang diundang selain banyak asosiasi—termasuk Jong-Java, Jong-Sumatranen Bond, Jong-Ambon, Studie-Club "Indonesia", Muhammadiyah, Partij Sarekat Islam, Jam'iyyat al-Khayr, dan Studie-fonds Kota Gedang—yang berkumpul untuk merayakan berbagai usaha mereka untuk memberikan manfaat bagi "Indonesia kita tercinta".[31]

Pada 1926 terdapat partai-partai yang penting di panggung, bukan sekadar klub-klub. Kelompok komunis dan nasionalis sekuler perlahan-lahan membangkitkan harapan rakyat dan memenangkan bagian terbesar dari perhatian mereka—dan, akibatnya, bagian terbesar pula dari perhatian pemerintah. Persidangan-persidangan pun digelar, dan mereka yang diputuskan bersalah melakukan penghasutan atau pelanggaran aturan sensor yang keras dipenjara atau diasingkan ke kamp-kamp seperti Boven Digul, di Nugini Belanda. Sedangkan bagi Islam dan pemerintah Hindia, kejutan terbesar barangkali muncul setelah usaha pemberontakan Komunis di Sumatra Barat dan Banten pada 1926–27. Setelahnya, ratusan orang akan kembali dapat melaksanakan ibadah haji secara relatif aman. Dalam kasus pemberontakan Sumatra Barat, Schrieke dipanggil lagi dan, pada 1928, memberikan sebuah penilaian mengenai berbagai peristiwa ini. Namun, Mekah yang didatangi

para pelarian pemberontak telah berubah. Dengan meninggalnya al-Zawawi, mengungsinya para syarif, dan kembalinya Wahhabi di bawah pimpinan Ibn Sa'ud, terdapat ancaman yang jelas baik terhadap wibawa *sayyid* maupun praktik tarekat di segala sisi. Selain itu, banyak makam yang disucikan dari masa lalu rencananya akan dihancurkan. Di Hindia, kabar tersebut disambut dengan ketidakpercayaan. Penghapusan kekhalifahan oleh Majelis Nasional Turki telah menimbulkan jauh lebih banyak diskusi dan kampanye, berujung pada pembentukan utusan-utusan tandingan menuju Mekah dan Kairo untuk mewakili umat Muslim Hindia yang, ternyata, lebih bersatu daripada sebelumnya, meski hanya dalam arti bahwa mereka ingin memetakan masa depan tanpa kepemimpinan Arab.[32]

Sebagai bagian dari pergeseran ini, dan reaksi atas klaim kaum reformis bahwa mereka mewakili keseluruhan kepentingan Indonesia di Mekah, dan juga klaim Sayyid Bin 'Aqil dan Hasan al-'Attas bahwa mereka mewakili seluruh bangsa Asia Tenggara di Kairo, sebuah aliansi para kiai Jawa mulai membentuk sebuah komite mereka sendiri untuk dikirimkan ke Mekah.[33] Maka, sebuah lembaga baru, "Nahdlatul Ulama" (NU), lahir di bawah bimbingan Hasyim Asy'ari dari Tebuireng. Tapi, apa makna gerakan(-gerakan) baru ini bagi Asy'ari? Dalam sebuah risalah eskatologis, yang diterbitkan bertahun-tahun setelah dia wafat, Asy'ari menulis mengenai kemunculan "faksi licik" 'Abduh dan Rasyid Rida pada sekitar 1912. Mereka dianggap menyerang Sunah yang disepakati oleh orang-orang besar masa lalu, khususnya praktik ziarah kubur serta *dzikr*. Namun, Asy'ari tidak menjelaskan berbagai kekeliruan mereka secara mendalam. Dia mengarahkan perhatian pada penjelasan tradisional terhadap penyimpangan kaum pseudo-Sufi dan Wujudiyyah, yang tetap merupakan ancaman terbesar bagi umat Muslim, yang dalam pandangannya sama dengan kaum Materialis dan Kristen (atau bahkan "Majusi" dalam hal ini).[34]

LEIDEN, KAIRO, DAN MEKAH

Pada 1927 Snouck secara resmi mundur dari jabatan guru besarnya di Universitas Leiden. Setelah bertahun-tahun, dia akhirnya mengikuti garis pemikiran yang sangat kritis terhadap sebuah sistem yang dia rasa tidak mampu menjawab berbagai kebutuhan orang-orang Indonesia modern. Keberatannya yang paling bagus diringkas dalam sebuah artikel dari 1923 yang menyuarakan bahwa dia mengingat kasus Arsyad b. 'Alwan dari Serang, yang dibiarkan merana di pengasingan setelah Pemberontakan Cilegon.[35] Semasa Snouck pensiun, karya-karya utamanya yang dikumpulkan oleh muridnya, A.J. Wensinck (1882–1939), dibundel untuk perpustakaan-perpustakaan Orientalis di seluruh dunia. Banyak murid serta koleganya hadir, atau setidaknya diundang, untuk bersulang memberi selamat kepada sang sesepuh

kajian Islam. Murid-muridnya juga mulai mendirikan sebuah institut untuk kajian Islam. Para kontributornya meliputi para bangsawan, mantan gubernur jenderal, dan Orientalis yang aktif di Eropa. Kelompok terakhir ini mencakup Hazeu dan Kern (yang juga kembali ke Belanda dengan kecewa pada 1926), Louis Massignon di Paris, dan R.A. Nicholson di Cambridge. Dari luar negeri ada kontribusi dari Muhammad Kurd ʻAli (1876–1953) di Damaskus, Ahmad Zaki (1867–1934) di Kairo, ʻUmar Nasif di Jeddah, ʻAbd al-Rahman b. ʻAbdallah al-Zawawi di Mekah, para anggota Kantor Urusan Pribumi, serta ʻUmar Manqusy, ʻAli al-Habsyi, Abu Bakr dan Ismaʻil al-ʻAttas, dan tentu saja keluarga Djajadiningrat. Bahkan, dalam pengantarnya pada *Panji Poestaka* edisi khusus kenang-kenangan, Hoesein Djajadiningrat menyatakan bahwa dia dan orang-orang sezamannya menghormati Snouck sebagai "guru, dalam oriental dan mistis", serta menambahkan bahwa semua guru tersamar olehnya dan menganggap kehormatan kalah pamor olehnya.[36]

Yang absen dari perayaan tersebut adalah nama banyak penasihat kehormatan dan sahabat penting yang didaftar di *Panji Poestaka*. Beberapa orang tidak hadir karena usia, jarak, atau masalah finasial. Tetapi, juga tampaknya ada sebuah pergeseran dari rombongan orang-orang seperti Sayyid ʻUtsman dan Hasan Mustafa ke orang-orang seperti Ahmad Surkati dan Agoes Salim, sebuah pergeseran yang memiliki keserupaan global.[37] Kairo tetap merupakan titik penting dalam jaringan Snouck. Dia sangat mengetahui berbagai perdebatan yang terjadi di kota itu. Universitas negerinya baru didirikan pada 1908 dengan direktur Ahmad Zaki. Sang Direktur berusaha merekrut Snouck ke dalam staf pengajarnya.[38] Snouck juga menjalin hubungan dengan beberapa intelektual Kairo ketika mereka belajar di Eropa, termasuk Mansur Fahmi serta dua bersaudara ʻAli dan Mustafa ʻAbd al-Raziq, kesemuanya pergi ke Prancis diilhami gagasan-gagasan Muhammad ʻAbduh. Namun, meski Mansur Fahmi bisa menulis dengan antusias pada 1925 mengenai harapannya akan sebuah masa depan modern di bawah kepemimpinannya, dia juga menunjukkan bahwa ʻAbd al-Raziq bersaudara mendapati jalan mereka agak sulit.[39]

Yang lebih tua dari kedua bersaudara itu, Mustafa ʻAbd al-Raziq (1885–1947), lulus dari al-Azhar pada 1908 dan pergi ke Sorbonne pada 1909, tempat dia belajar di bawah bimbingan Émile Durkheim. Sejak 1911 dia belajar Hukum dan Filsafat Islam di Lyon, mempertahankan sebuah tesis mengenai al-Syafiʻi. Setelah kembali ke Mesir pada 1914 dia bekerja sebagai seorang jurnalis dan administrator, dan terlibat dalam Partai Ummah. Menyusul pencopotannya dari al-Azhar oleh Raja Fu'ad, dia menjabat profesor utama dalam Filsafat Islam di Universitas Kairo mulai 1927 hingga 1938. Di sini dia mengedit makalah-makalah ʻAbduh dan menulis mengenai Sufisme. Tampaknya Mustafa-lah yang telah membawa ke konsensus Salafi zaman modern bahwa

Sufisme adalah sebuah kepedulian antikuarian. Sebuah petunjuk mengenai pandangan-pandangannya perihal masalah ini bisa ditemukan dalam publikasi yang berawal sebagai sebuah kuliah yang disampaikannya di Leiden pada 1932 dan yang dia publikasikan bersama Massignon.[40]

Yang jauh lebih kontroversial adalah saudara Mustafa, 'Ali (1888–1966). Dia menyatakan bahwa lembaga khalifah adalah sebuah inovasi, barangkali mengulangi kuliah-kuliah Snouck mengenai persoalan ini.[41] Seperti yang diinformasikan Mansur Fahmi kepada Snouck pada 1925, pernyataan itu membuat gelar 'Ali dicopot karena tidak semua pihak di Kairo bersimpati pada program dua bersaudara 'Abd al-Raziq itu, pun tidak semua pengikut 'Abduh berhubungan baik dengan Snouck Hurgronje. Rasyid Rida adalah salah seorang kritikus yang vokal terhadap pembicaraan apa pun mengenai kematian khalifah. Ada pula Syakib Arslan (1869–1946) yang mengecam Snouck karena berusaha menghilangkan kesetiaan orang-orang Muslim di Timur Jauh terhadap kaum Mukmin yang lebih luas dan sebaliknya menanamkan dalam diri mereka rasa kepemilikan nasional yang semu. Namun, rasa tidak sukanya pada apa yang dia anggap sebagai rencana Snouck untuk menciptakan kaum Muslim "Indonesia" tidak mencegahnya dari mengandalkan tulisan-tulisan Snouck dalam soal mendokumentasikan sejarah bangsa tersebut serta orang-orang Arab di antara mereka. Rasa tidak suka yang sama tidak menghentikan Rasyid Rida dari mengirimi Snouck sebuah salinan karyanya *Wahy almuhammadi* (*Wahyu Muhammad*) pada 1933. Mungkin sebagai usaha untuk mengajak Snouck ke posisinya.[42] Juga jelas bahwa Rida, yang kerap mengunjungi lingkaran-lingkaran Naqsyabandiyyah pada masa mudanya, memiliki pandangan serupa mengenai persaudaraan-persaudaraan "mabuk". Meskipun dia menahan diri tidak menerbitkan manuskripnya yang sudah lama dijanjikan mengenai tarekat, pandangan-pandangannya terlihat jelas karena perlahan-lahan dia mulai berderap seiring sejalan dengan orang-orang Saudi pada 1920-an.

MENDUNG MENGGANTUNG DI ATAS KANTOR URUSAN PRIBUMI

Meski bertindak sebagai Kanselir Universitas Leiden sejak 1922, Snouck Hurgronje terus melatih (atau setidaknya menguji) para sarjana-pejabat dengan caranya yang tersohor tak kenal kompromi sebelum mereka diizinkan ke lapangan atau, bagi sedikit orang dan setelah studi tambahan dalam bahasa Arab dan bahasa Aceh, ke Kantor Urusan Pribumi. Dua lulusan dari program yang melelahkan ini adalah G.F. Pijper dan G.W.J. Drewes. Yang pertama menyelesaikan sebuah disertasi mengenai *Alf masa'il* di bawah bimbingan van Ronkel pada 1924 dan kemudian dikirim ke Batavia menerima tugas sebagai Asisten Penasihat, pertama di bawah Kern dan kemudian di bawah

Émile Gobée (1881–1954).[43] Dia menjalin hubungan dengan tokoh-tokoh di segala sisi masyarakat Hindia. Dia paling dikenal karena kaitannya dengan kaum pembaharu seperti Ahmad Surkati, wakilnya ʻAbdallah b. ʻAbd al-Qadir Harhara (ditandai dalam berkas-berkas Inggris sebagai "musuh yang sangat berbahaya"), dan Hamka (ʻAbd al-Malik Karim Amrullah), putra Haji Rasul yang banyak omong.[44] Sementara itu, Drewes, putra seorang kepala sekolah Protestan, pada 1925 mempertahankan studinya mengenai tiga orang Akmali dari abad kesembilan belas. Dia pindah ke Jawa untuk menduduki sebuah jabatan di Kantor Urusan Pribumi sebelum dipindahkan ke Biro Pustaka Rakyat pada tahun berikutnya.[45]

Baik Drewes maupun Pijper sangat mengagumi guru mereka, mengikuti nasihatnya dan mengabadikan kenangan mengenainya di Leiden dan Amsterdam. Namun, mereka tidak diperlakukan setara. Jauh dari setara. Snouck memulai sebuah korespondensi yang panjang dan kebapakan dengan Pijper segera setelah ulang tahunnya yang ketujuh puluh. Sebaliknya, dia tak pernah menawarkan catatan-catatan lapangannya kepada Drewes muda atau malahan dia tidak pernah berbagi dengan Drewes. Tesis Drewes jelas tidak menggunakan berbagai manuskrip Snouck sebagai rujukan, yang bisa jadi memberikan informasi mengenai pokok bahasannya. Pada satu titik dia terpaksa mengutip panjang lebar edisi bahasa Inggris (bukannya edisi asli berbahasa Belanda) karya Snouck *De Atjèhers*.

Meski tak mendapat restu gurunya—selain berbagai penghinaan seperti dilewatkan Snouck pada 1929 untuk sebuah jabatan yang jatuh ke tangan C.C. Berg (1900–90)—Drewes selalu berpegang pada berbagai standar gurunya, meniru metode-metodenya yang keras, dan mempertahankan minat pada bidang kajian Islam masa lalu dan masa kini. Setelah menghadiri sebuah ceramah di Yogyakarta oleh Mirza Wali Ahmad Beg yang seorang Ahmadiyyah, dia menulis kepada teman baiknya Petrus Voorhoeve (1899–1996) pada 1926, menyatakan bahwa *Djåwå* adalah surat kabar yang membayar para kontributornya "dengan sangat baik". Pada tahun tersebut dia memublikasikan sebuah artikel singkat di surat kabar *Djåwå* mengenai Syekh Yusuf.[46] Yang tidak disebutkannya adalah bahwa dia termasuk sebagai dewan redaksinya, bersama Hoesein Djajadiningrat. Surat kabar itu kemudian menjadi tempat bagi beberapa tinjauan pertamanya, yang terkenal keras, seperti ketika dia mencabik-cabik sebuah tesis J. Doorenbos mengenai Hamzah Fansuri.[47]

Segera setelah tiba di Jawa, Drewes ditunjuk sebagai seorang pejabat bahasa, sebuah jabatan yang semula dikira Pijper sepele dibandingkan peran awalnya yang sangat sibuk. Namun, seperti akan kita lihat di bawah, keadaan berubah bagi Pijper dan bahkan bagi Kantor secara umum, setelah berbagai pemberontakan pada pertengahan tahun dua puluhan. Pastinya dia tidak selalu menjadi cendekiawan pertama yang dimintai pendapat.

Sebaliknya, cendekiawan itu adalah Schrieke yang saat itu menjabat Guru Besar Etnologi dan Sosiologi di Batavia. Schrieke yang diutus untuk menulis tentang pemberontakan komunis di Sumatra Barat, naik ke jabatan Direktur Pendidikan (dan dengan demikian atasan Pijper) pada 1929. Hal ini membuat Pijper sangat tidak senang. Pijper percaya bahwa Schrieke menganggapnya sebagai otoritas pesaing mengenai Islam di Batavia. Benar atau tidak, surat-surat Pijper kepada Snouck, yang pernah disebutnya sebagai "cita-citanya yang tak mungkin tercapai", menuturkan kisah yang tak dikehendaki mengenai Kantor yang terpecah di bawah tekanan untuk melaksanakan tugasnya di hadapan Pamong Praja yang tidak terlalu menghargai para Penasihat, dan pastinya tidak terlalu bersimpati kepada orang-orang Indonesia.

Keadaan tidak bermula dengan begitu muram bagi sang Ajun Penasihat untuk Urusan Pribumi. Segera setelah kedatangannya, Pijper menemani Kern dalam sebuah tur mengelilingi Banten pada akhir Januari 1926, menemui Penghulu Kepala saat itu, Raden Muhammad 'Isa (l. 1874), kerabat lain keluarga Djajadiningrat yang mengklaim pernah bertemu Snouck di Jeddah ketika masih muda. Namun, saat itu adalah masa yang tegang. Sang Residen sangat ingin mengetahui apa yang bisa dipelajari Pijper mengenai pengaruh komunisme terhadap orang-orang lokal. Pastinya terdapat ketegangan dalam keluarga sang kiai terkemuka Banten, Asnawi dari Caringin. Menantunya, Ahmad Khatib (yang lain), yang menggantikan Hasan Djajadiningrat sebagai kepala Sarekat Islam di Serang pada 1920, konon adalah komunis terkemuka di kawasan ini. Menurut kabar angin, Asnawi telah meminta agar Ahmad Khatib menceraikan putrinya. Ahmad Khatib sama sekali tidak ingin melakukannya, mengingat dia mendapatkan gengsi yang besar dari hubungannya dengan seorang kiai yang, seperti Muhammad 'Isa, terhubung dengan keluarga Djajadiningrat. Anggota klan ini termasuk mantan Bupati Serang, R.A. Djajadiningrat (w. 1933) dan putra tertuanya, R.A.A. Djajadiningrat, mantan murid Snouck dan kemudian Bupati Batavia.[48]

Sebagian besar dari informasi ini berasal dari Kiai Ru'yani, yang mengaku pernah berjumpa dengan 'Abd al-Ghaffar di Mekah ketika masih muda. Asnawi juga mengaku memiliki sejenis hubungan dengan 'Abd al-Ghaffar karena iparnya adalah pelayan Snouck di Mekah. Setidaknya inilah yang diketahui Pijper sewaktu kembali berkunjung pada September ketika kisah Kiai Ru'yani dibenarkan oleh Asnawi yang lemah, setelah disambut dengan sangat hormat oleh bupati yang tengah menjabat yakni anggota lain dari keluarga besar Djajadiningrat. Tak perlu dikatakan, posisi kedua orang ini dan keluarga Djajadiningrat secara umum terancam ketika sebuah pemberontakan meletus pada November. Meski salah seorang anggota Raad van Indië meramalkan bahwa Achmad Djajadiningrat muda akan menuju kamp konsentrasi yang terkenal di Boven Digul, sejarah selalu berulang dan

priayi keturunan bangsawan lolos dari celaan sedangkan sang kiai yang sepuh itu dikirim ke pengasingan.[49]

Nasib demikian tampaknya tidak terlalu menarik minat Pijper saat itu. Dalam surat-suratnya kepada Snouck, dia lebih sering berkomentar mengenai betapa penyebutan nama samaran gurunya itu, ʻAbd al-Ghaffar, telah membuka banyak pintu untuknya ketika dia mewawancarai para pejabat pribumi dan para cendekiawan dengan menggunakan bahasa Arab. Pijper semula berlatih bahasa Arab bersama seorang Palestina, Tayseer Nabilcy (Taysir Nabulsi), dan belakangan bersama ʻAbdallah b. Salim al-ʻAttas. Pijper juga memberikan imbalan secara rutin atas bantuan yang dia dapatkan dari Hoesein Djajadiningrat, yang menjelaskan segala macam peraturan hukum kepadanya dan mendukung penjelasannya baik dengan tulisan-tulisan Sayyid ʻUtsman maupun Ahmad Surkati "yang tak ternilai", yang juga mengajarinya bahasa Arab selama tiga tahun.[50]

Kontak seumur hidup lainnya adalah orang Banten "yang maju" dan "sangat saleh", Sjoe'aib Sastradiwirja, yang mengajarinya "berbagai rahasia" kajian Islam dan shalat sejak 1926.[51] Meski sehari-hari berinteraksi dengan anak asuh Agoes Salim ini (belum lagi guru, editor, dan anggota Jong Islamieten Bond), Pijper mengaku tetap terkejut dengan kesalehan mereka, sebagaimana dalam laporan mengenai Hoesein Djajadiningrat yang "sama sekali tidak bebas dari hal-hal Mohammedan":

> Ini menjadi jelas bagi saya pada banyak kesempatan, yang terakhir ketika saya bertanya kepadanya bagaimana seharusnya saya bicara mengenai Islam dalam kuliah-kuliah saya kepada para murid Akademi Pemerintah. Ketika saya beralih pada pengantar historis kritis mengenai asal usul dan sejarah awal Islam, dia menunjukkan sifat hipotetis-nya kepada saya. Dia juga menegaskan bahwa kesarjanaan Barat hampir tidak berubah dalam perlakuan tradisionalnya terhadap Mohammad dan ajarannya; [tetapi] saya seharusnya tidak punya masalah khusus dengan ajaran ini. Untuk beberapa saat saya meragukan poin terakhir ini. Bagaimana saya harus menjawab ketika seorang murid "yang tercerahkan" bertanya bagaimana memahami penyusunan dan asal usul berbagai gagasan Koran? Memang dampak kritik Eropa mulai berhasil masuk, dalam makalah-makalah dan berbagai terbitan berkala kita menemukan reaksi. Di Bantam tahun lalu saya bertemu seorang Asisten Wedana yang masih muda, yang tertarik pada *Verspreide Geschriften* karya Anda! Saya sangat mengharapkan petunjuk dari Anda mengenai bagaimana saya harus mempelajari aspek historis dari tugas saya.[52]

Snouck membalas bahwa dia sepenuhnya memahami permintaan bantuan Pijper pada keluarga Djajadiningrat dan langkah Hoesein yang semakin "konservatif":

> Tradisi keluarga dan tanah airnya, dan barangkali bahkan kecenderungan pribadinya, memberikan dorongan yang mudah. Aspek historis Islam memang paling sulit ditangani para murid dari lingkungan muslim. Ia mengharuskan seseorang untuk bertindak dengan kebijaksanaan yang ekstrem untuk menyampaikan apa yang perlu tanpa menimbulkan penistaan atau penghinaan. Kadang penyampaian hasil yang dikehendaki oleh para cendekiawan bisa secara objektif dipisahkan tanpa menyiratkan bahwa sang pembicara yang mengungkapkannya bersepakat dengan hal tersebut. Apa pun yang terlihat seperti celaan bisa dihilangkan. Pada tahun-tahun belakangan khalayak saya juga terdiri atas sebagian kaum muda dari keluarga Mohammedan; tetapi saya tidak pernah menyadari apakah satu atau lain hal merupakan penghinaan karena saya selalu sangat waspada agar tidak mengadopsi nada yang ironis atau meremehkan.[53]

Balasan Snouck tampaknya hanya mendorong Pijper untuk menuturkan anekdot tak masuk akal yang lain, mengisahkan betapa, terlepas dari pendidikan Barat-nya, Hoesein sepakat dengan beberapa pernyataan Agoes Salim mengenai kesempurnaan inheren hukum Islam dalam hubungannya dengan perempuan.[54]

Akan tetapi, jika Pijper mengkhawatirkan apa yang akan dipikirkan orang-orang Muslim mengenai kuliah-kuliahnya, dan mengenai kesarjanaan Belanda secara umum, pada akhirnya dia akan lebih khawatir mengenai apa yang dipikirkan atasannya tentang kantornya. Di lapangan dia segera mengetahui bahwa Kantor Urusan Pribumi dipandang rendah oleh Pamong Praja. Pijper juga tidak terkesan oleh keengganan pemerintah untuk terlibat dalam persoalan-persoalan klerikal, yang berarti bahwa negara hanya sedikit, atau sama sekali tidak, membutuhkan solusi yang diusulkan oleh para koleganya.[55] Dalam hitungan bulan antusiasme Pijper berganti perasaan semakin terkurung dalam sebuah biro yang dia rasa memberinya terlalu sedikit ruang bagi keterlibatan dengan orang-orang Hindia. Dia bahkan meminta cuti setahun di Banten untuk mempelajari kondisi lokal agar lebih mampu merancang peraturan mengenai berbagai hal yang sulit dipahami olehnya.[56]

Tanggapan Snouck pertama-tama berkenaan dengan urusan dinas karena para ahli hukum yang kerap diajaknya berdiskusi mengenai masalah-masalah hukum Islam semuanya berpandangan bahwa prinsip non-interferensi di pihak negara hanyalah sebuah slogan. Dalam praktiknya, negara berkewajiban menjadi pemimpin karena negara adalah satu-satunya lembaga yang mampu mendukung pernyataan keagamaan. Snouck merasa bahwa seruan kalangan pribumi kepada pemerintah agar tidak turut campur dalam urusan-urusan agama merupakan sebuah kekeliruan.[57] Sedangkan mengenai harapan rahasia Pijper untuk mendapatkan cuti belajar, setelah meratapi kenyataan bahwa satu-satunya waktu luang yang pernah *dia* nikmati adalah dalam perjalanan

antara Eropa dan Hindia, Snouck agak bingung. Dia mendorong kolega juniornya itu untuk memikirkan baik-baik posisinya. Menurut Snouck, berbagai perjalanan sebenarnya telah memberi Pijper akses menuju banyak pengalaman pribadi dan tentu banyak lagi yang akan menyusul.[58]

Keadaan tampaknya kembali tenang untuk sesaat. Namun, pada 1930 terindikasi adanya tekanan terhadap Kantor Urusan Pribumi, yang menimbulkan semakin banyak perpecahan di kalangan staf, terutama antara Gobée dan para bawahan Eropa-nya. Bawahan Gobée tidak menyukai tuntutan dinas yang dibebankan kepada mereka dengan mengorbankan berbagai usaha ilmiah yang lebih mereka sukai. Ketika permohonan Pijper untuk melakukan sebuah tur studi di Ambon tidak dijawab oleh Residen, Pijper juga menyerang Gobée karena sudah mengirimnya dalam tugas bodoh pada Ramadan, sembari menyatakan bahwa "kutukan" Kantor Urusan Pribumi adalah dangkalnya kualitas riset mereka.[59] Kemudian, ada para editor Pamong Praja yang mesti dikhawatirkan, seperti ketika catatan resminya mengenai Islam untuk *Indisch Verslag* (Laporan Hindia) 1931 diterbitkan dalam keadaan "banyak terpotong dan diedit dengan sembarangan".[60] Pada tahun yang sama, Pijper melihat "awan gelap" menggantung di atas Kantor Urusan Pribumi ketika muncul berita pada November bahwa Gubernur Jenderal baru yang konservatif, B.C. de Jonge (menjabat 1931–36) berencana menempatkan Kantor di bawah tanggung jawab langsung Pamong Praja.[61]

Ketakutan semacam itu sedikit mereda pada 1932 ketika dirasakan bahwa Gubernur Jenderal De Jonge telah terlepas dari cengkeraman para penentang Stuw, gerakan metropolitan yang menganjurkan emansipasi yang lebih besar bagi orang-orang Indonesia dibandingkan yang dimungkinkan oleh parlemen simbolis (Volksraad). Namun, berbagai pidato memuji Kantor Urusan Pribumi, yang disampaikan di Volksraad oleh Wiranatakoesoema (1888–1965)—dengan dukungan Mohammed Husni Thamrin (1894–1941) dan Wiwoho Probohadidjojo dari JIB—meningkatkan kecurigaan Pamong Praja. Meski demikian, dengan berangkatnya C.O. van der Plas (1891–1977), yang konfliknya dengan Gobée sangat sengit, Pijper mendapati dirinya ada di sebuah kantor yang jauh lebih tenang dibandingkan saat dia datang. Pijper kemudian menghabiskan lebih banyak waktu menulis kepada Snouck mengenai kecintaannya pada kesusatraan Arab dan kekagumannya kepada para cendekiawan Mesir modern seperti Taha Husayn, Mansur Fahmi, dan Zaki Mubarak, sembari memperlihatkan sikap agak meremehkan terhadap kaum Hadrami setempat yang diyakininya semakin sadar bahwa mereka ketinggalan dalam perlombaan menuju kemajuan.

Pijper tetap memperhatikan segala jenis gerakan dan tokoh Islam. Dia menganggap potret 'Ali al-Habsyi yang dibingkai sama bergunanya seperti potret 'Abd al-Ghaffar untuk memulai percakapan di kantornya.[62] Pijper secara

rutin diutus ke kongres Muhammadiyah, Jong Islamieten Bond, dan Persis garis keras Bandung, dan tertarik pada tahun-tahun terakhir sang guru tarekat Arsyad Banten (1854–1934) di Manado. Arsyad Banten dikenal pula sebagai Arsyad al-Tawil, "yang tinggi", untuk membedakan dengan Arsyad b. 'Alwan al-Qasir yang lebih pendek. Arsyad diasingkan ke Sulawesi setelah pemberontakan Cilegon. Dia memilih tetap tinggal di sana meski telah diizinkan kembali ke Banten pada 1918. Dia adalah syekh tarekat terkemuka bagi kelompok minoritas muslim, bahkan duduk di Raad Agama. Pijper tampaknya menganggap menarik laporan yang menyebut nama Arsyad karena berbagai alasan, termasuk penyebutan sebuah tarekat, "yang tampaknya masih ada di sini".[63]

Ketika meninggal pada 1934, pemakaman Arsyad al-Tawil dihadiri baik orang-orang Kristen maupun muslim. Surat kabar setempat memuat sebuah obituari yang pastinya membuat senang Snouck, yang mengingat kedua Arsyad, yang pendek dan yang tinggi, sebagai korban sistem kolonial:

> Pada usia lebih dari 100 tahun, Bapa Hadji Banten meninggal dunia di rumahnya di Kampoeng Koemaraka sebagai interniran tertua di Minahasa. Dia masyhur di setiap sudut Minahasa, di seluruh Indonesia dan Belanda, bahkan di Hedjaz! Dikenal sebagai Hadji Arsjad Tawil, dia masyhur dalam surat-surat kaum terpelajar di Leiden, dan Bapa Hadji adalah sahabat dekat pakar Islam, Prof. Snouck Hurgronje, sang guru besar di Leiden yang mengajar para hakim senior. Mendiang Hadji datang sebagai seorang muda ke Airmadidi via penjara Glodok di Djakarta, dengan tuduhan sebagai penghasut pemberontakan Banten (bukan pemberontakan komunis pada 1926). Di Minahasa, Bapa Hadji bekerja sebagai *penghoeloe* Landraad dan *goeroe* Islam terkenal serta pemimpin santri Islam. Pada pukul 5.00 pagi hari ke-20 Maret 1934, jenazah Bapa Hadji diiringi ribuan muslim dan nonmuslim ke pemakaman Islam di Kokaweg. Komunitas Muslim seluruh Minahasa mengatakan bahwa makam Bapa Hadji Banten akan menjadi sebuah *kramat*.[64]

Laporan tersebut mungkin juga menyenangkan Pijper, yang hampir pasti memiliki pandangan Kristen-nya mengenai Islam. Snouck yang agnostik tentu sangat berhasil menekan sebuah nada ironis dalam kuliah-kuliahnya di Leiden, mengingat bahwa Pijper bebas berteori mengenai berbagai prasyarat yang dibutuhkan untuk berbaur dengan orang-orang Muslim. Perhatikan komentarnya mengenai "perspektif yang tenang dan sehat" seorang calon untuk jabatan Konsul Jeddah, C. Adriaanse (1896–1964):

> Dia berasal dari kalangan Reformis, yang tentu akan membantunya memahami dunia pemikiran Moslim. Untuk itu, menurut saya seseorang harus selalu memiliki salah satu dari tiga hal: latar belakang Reformis, atau latar belakang religius—terutama dengan orientasi Injili, atau berdarah Semit. Dengan ini saya hendak menyatakan kecuali salah satu dari tiga syarat tadi dipenuhi, kesarjanaan seseorang mengenai Islam tidak akan pernah berarti apa-apa.[65]

Juga jelas bahwa kehadiran Pijper dalam perdebatan antara Persis dan Ahmadiyah, disusul kongres NU, benar-benar merupakan Paskah yang sia-sia. Dalam hal yang pertama, terjadi perdebatan sengit dari kedua belah pihak. Pijper merasa bahwa kelompok Ahmadiyah, dengan teknik mereka yang terlatih menghadapi orang-orang Kristen di India, memiliki kemampuan retoris yang jauh lebih unggul dibandingkan "para pembela ortodoksi, betapapun terpelajar dan tajamnya". Adapun dalam kongres di Batavia bagi "kelompok paling sayap kanan", asosiasi "para teolog kuno", Pijper mencatat:

> Kongres ini berlangsung enam hari, dengan pertemuan setiap pagi dan sore. Kelelahan fisik lebih besar bagi saya ketimbang lelah secara mental. Sangat melelahkan ber-*sila* di lantai untuk waktu begitu lama. Lingkaran diisi tokoh-tokoh terbaik para *kjahi* Jawa, yang datang dari Bantam hingga Banjoewangi. Mereka adalah orang-orang yang terasing dari kehidupan modern, tanpa minat terhadap politik selama dunia pikiran mereka dibiarkan bebas. Namun, tetap ada keterlibatan dengan topik-topik aktual, seperti pemeriksaan *postmortem* dan persoalan Sajjid, meski dari sudut pandang yang sangat konservatif.[66]

Pijper juga menyatakan bahwa segala jenis pertanyaan dijawab dengan rujukan buku-buku tradisional. Misalnya, apakah bisa dianggap "darurat" (dan oleh karena itu diperbolehkan) bagi perempuan untuk pergi ke pasar tanpa bercadar dan tidak ditemani seperti yang merupakan praktik standar di Hindia. Ketika ditanyakan apakah perempuan saat masuk surga akan mendapat empat puluh pelayan laki-laki, kumpulan ulama berserban itu tampak terbahak-bahak. Sebuah fakta yang dianggap Pijper menggambarkan semangat kongres.

> Saya, layaknya Raja Saul di antara para nabi, diperlakukan sangat sopan (di kongres-kongres Moslim yang berorientasi modern orang merasakan suasana yang kurang bersahabat terhadap orang asing di tengah-tengah mereka). Saya (selain rasa sakit di persendian) merasa seolah sedang duduk di pangkuan Ibrahim. Tapi: itu berarti kehilangan enam hari kerja, dan malam.[67]

Meski dirinya lebih nyaman dengan kaum tradisionalis "ortodoks", Pijper merasa dia juga bisa memberikan banyak pada gerakan-gerakan modern, seperti al-Irsyad dan Muhammadiyah, yang para pemimpinnya dia kenal baik. Mereka meliputi Raden Muhtadi Natadiningrat, putra Muhammad 'Isa. Muhtadi, seorang lulusan sekolah pelatihan bagi dokter pribumi dan kepala "seminari" Muhammadiyah di Yogyakarta, adalah seorang kawan bicara yang bersahabat. Sebaliknya, Pijper mendapat pengalaman yang lebih sulit dengan seorang guru didikan Mesir yang "sangat anti-Barat".[68]

Tentu saja tidak semua lulusan Azhar punya sikap bermusuhan. Putra Kiai Ru'yani, yang naik menjadi wakil ketua pondokan Indonesia di al-Azhar

pada awal 1930-an, diratapi baik oleh orang-orang Indonesia maupun Belanda atas kematiannya yang mendadak pada 1945.[69] Bagaimanapun, Pijper bisa menghadapi kedua jenis aktivis tersebut. Seperti yang dia tulis, "Moehammadijah mempertahankan diri sebagai sebuah organisasi yang hebat. Para anggotanya, menurut saya, tidak selalu simpatik, tapi saya menghargai pekerjaan mereka."[70] Pijper juga agak menggurui Snouck mengenai pertanyaan apa itu Islam dan arti penting kontribusi potensialnya terhadap berbagai tren modern di Indonesia. Snouck yang lebih kalem, yang selalu menasihatinya agar bersabar, kerap mendesaknya untuk memublikasikan, dalam kata-kata Friedrich Max Müller (1823–1900), "potongan-potongan" dari bengkelnya ketimbang menunggu menyatukan semua potongan informasi potensial menjadi sebuah mahakarya. Dalam satu kesempatan, Pijper menyesal bahwa meski telah kembali ke Belanda terbebani dengan segala macam berkas yang dia rencanakan untuk dimanfaatkan untuk tulisan-tulisannya, semua itu tersingkir ketika proyek baru yang lebih mendesak dimulai sehingga berkas-berkas itu kehilangan "aktualitas"-nya.[71]

Terdorong oleh nasihat semacam itu, Pijper mengumpulkan potongan-potongan miliknya menjadi *Fragmenta Islamica*, yang berasal dari penyelidikan sumber primer mengenai posisi perempuan dalam pendidikan dan masjid, perceraian dan kemurtadan, serta munculnya tarekat Tijaniyyah.[72] Ketika bukunya terbit, Pijper akhirnya merasa yakin bahwa Kantor Urusan Pribumi tidak lagi terancam akan ditempatkan di bawah Pamong Praja, meski Gubernur Jenderal De Jonge masih menganggap Kantor itu tidak memiliki manfaat yang jelas.[73] Pijper bahkan melunakkan retorikanya mengenai Schrieke. Dia mengakui bahwa Schrieke telah menyelamatkan pekerjaannya ketika terancam. Namun, Pijper tidak pernah benar-benar memercayai lelaki itu yang akhirnya pergi ke Belanda (dan Institut Tropis Amsterdam) pada 1935.[74]

Pijper akhirnya naik menjadi Penasihat untuk Urusan Pribumi pada 1936. Setelah itu, dia bisa lebih memahami tekanan yang telah dibebankan kepada para mentornya. Meningkatnya ketidakpercayaan di kedua sisi masyarakat Hindia pastinya membuat Schrieke sangat gelisah dan dia telah menentang penahanan banyak Nasionalis di Boven Digul.[75] Dia juga bergabung dengan Stuw, seperti halnya Drewes, yang melalui berbagai jenjang kepangkatan hingga menjadi Direktur Biro Pustaka Rakyat pada 1930 serta menggantikan Hoesein Djajadiningrat sebagai Direktur Sekolah Hukum Batavia pada 1935.

Orang Indonesia sendiri semakin sedikit yang punya kesabaran untuk terus digurui, baik di Tanah Air maupun di luar negeri. Juga semakin banyak muncul pertanyaan mengenai warisan Snouck di kalangan orang-orang Indonesia dan mereka yang tertarik terhadap Indonesia. Revisi terjemahan Syakib Arslan atas karya Lothrop Stoddard, *New World of Islam* (diterbitkan pada 1923), menampilkan sebuah kuliah mengenai Hindia Belanda yang disampaikan di Kairo pada 1929 oleh sekutu Snouck Isma'il al-'Attas. Edisi revisi itu juga

mencantumkan komunikasi Arslan dengan sang sesepuh kajian oriental itu. Di sini Arslan menentang pandangan-pandangan orang Belanda itu. Menurutnya, Snouck mengakui bahwa "kaum bidah" di antara muslim Jawi selalu lebih fanatik menentang Belanda ketimbang mereka yang beragama secara benar.[76]

Komunikasi ini bermula pada Kongres Orientalis di Leiden pada 1932 tempat sang penulis terkenal Taha Husayn juga hadir dan tampil sangat vokal. Sementara itu, Snouck yang merasa letih dengan dunia—dia tentu mengagumi daya ingat Taha Husayn, tetapi mengeluhkannya sebagai tidak memiliki "kebijaksanaan" yang dibutuhkan untuk berbaur dengan orang normal—melihat suaranya sendiri diproyeksikan lebih jauh dengan terjemahan bahasa Inggris dalam *Mekka* volume dua yang baru keluar dari percetakan.[77] Sang penerjemah (mantan Konsul Inggris J.H. Monahan) menyatakan bahwa gambaran Snouck terhadap kota tersebut "tidak sepenuhnya ketinggalan zaman", tetapi dia dan sang pengarang sangat menyadari berbagai perubahan besar yang tengah berlangsung di sana. Para konsul Belanda selanjutnya, Gobée, van der Plas, dan D. van der Meulen menjaga agar guru mereka tetap mendapat informasi sepenuhnya mengenai berbagai peristiwa di Arabia. Pangeran Faysal b. Sa'ud bahkan mulai mengirimkan foto-foto kota yang sedang berubah setelah bertemu di Leiden pada 1926.[78]

Snouck merasa hubungan antara Belanda dan Kerajaan Arab Saudi sangat baik dibanding dengan rezim-rezim sebelumnya, dan barangkali dia pergi ke kubur pada 1936 dengan satu kekhawatiran yang berkurang mengenai hal tersebut. Namun, ada orang-orang di Arabia yang ingin menunjukkan bahwa hubungan dengan Hindia juga sama baiknya. Ini jelas merupakan pesan yang hendak disampaikan pada 1937 ketika sebuah surat kabar berkala baru diluncurkan di Mekah oleh orang-orang Sumatra dari kelompok yang oleh Pendeta Episkopal Raymond LeRoy Archer (1887–1970) disebut "ortodoks" mengingat nada sebuah laporan yang ditulisnya mengenai Pesisir Barat pada tahun tersebut.[79] Berjudul *al-Nida' al-islami*/*Perseruan Islam*, surat kabar Mekah itu adalah upaya untuk membawa para murid Jawi kembali ke Hijaz. Nada artikel-artikelnya jelas reformis, tetapi Sufisme tidak terlalu dikutuk dibandingkan para syekhnya pada masa modern. Para editornya berkonsentrasi pada berbagai pencapaian bangsa-bangsa Asia Tenggara—sekarang disebut secara eksplisit sebagai "orang-orang Melayu" dan "orang-orang Indonesia"—dan mengisahkan Islamisasi di tanah air mereka oleh para pedagang Arab. Narasi ini pastinya tampak wajar bagi mereka. Namun, muncul reaksi keras dari salah seorang penulis Arab, Husayn Ahmad Hasanayn, yang mengutip karya C.C. Berg bahwa bahasa Melayu dipenuhi "berbagai keanehan" jika digunakan untuk menerjemahkan karya-karya berbahasa Arab.[80]

Kejengkelan yang sama menyambut kekhawatiran yang disuarakan dalam *Pedoman Masyarakat* di Medan pada 1938. Di bawah tajuk "kitab-kitab

jang berbahaja", dia mengeluh adanya ribuan risalah Barat yang menyerang Islam dengan menggunakan berbagai buku yang beredar di kalangan Muslim sendiri. Secara khusus dia menyasar apa yang digambarkannya sebagai dongeng omong kosong dan takhayul yang diduga diimpor dari Persia dan India.

> Jika orang lain tidak mempelajari kebenaran sejati mengenai Islam, dan jika para intelektual muda didikan Barat melihat kandungan buku-buku semacam itu yang ada di tangan orang-orang Muslim masa kini, mereka akan menjatuhkan vonis bahwa Islam adalah agama bangsa-bangsa liar di ujung paling terpencil dari pulau-pulau yang tidak memiliki kebudayaan. Ketika kami belajar di *soerau* lima belas tahun lalu, kitab *Bada-i'oez Zoehoer* masih disukai di kalangan para murid. Di sana dinyatakan bahwa dunia terletak di ujung tanduk seekor sapi raksasa yang, ketika ketakutan, menggoyangkan kepalanya dan menyebabkan gempa dahsyat!

Yang barangkali lebih buruk dalam pandangan sang pengarang adalah sebuah karya yang dikenal sebagai *Daqa'iq al-akhbar* (*Perincian-Perincian Berbagai Berita*). Karya ini menyatakan bahwa Nur Muhammad mendahului penciptaan, terbang menembus tujuh lapis langit dalam bentuk seekor burung nuri. Lalu, ada juga kisah-kisah "Syi'ah", seperti mengenai Muhammad Hanafiyya, dan berbagai wirid serta mantra ajaib tarekat yang begitu memikat bagi orang-orang desa dan dijual di toko-toko buku. Sebagian bahkan mengklaim bahwa Tuhan dan manusia adalah satu dan bahwa shalat tidak lagi diperlukan bagi kelompok elite!

> Karena alasan-alasan demikian, selain memprotes buku-buku Barat, para pengarang dan penulis muslim juga harus memperhatikan penyakit yang menjangkiti umat mereka sendiri untuk mencegah agar kita tidak menjadi bahan tertawaan yang tak berdaya. Ingat: Sjech Moehammad Abdoeh memperoleh kemenangan besar ketika dia berdebat dengan filsuf Arnest Renan [*sic*]. Namun, dia kalah ketika di akhir polemik tersebut sang filsuf berkata, "Saya mengakui bahwa saya telah kalah ketika menghadapi argumen-argumenmu, tetapi keadaan umat Muslim yang saya lihat hari ini membuat saya mustahil menyerah di hadapan informasi Anda ...." Perhatikanlah![81]

Terlepas dari retorika mereka mengenai kondisi fisik yang ditanggung oleh begitu banyak muslim Indonesia, banyak pembaharu meyakini bahwa perang melawan penyimpangan zaman pertengahan di kalangan orang awam perlahan-lahan berhasil dimenangi, seperti halnya perang melawan kekuasaan kolonial mulai berakselerasi. Dengan badai yang mulai berkumpul di Eropa dan Asia, sebagian orang bahkan sudah mencium kemenangan bagi sebuah tanah air muslim yang bisa dikenali. Tepat sebelum pendudukan Jepang, berbagai surat kabar dengan nada yang jelas-jelas Islami mendesak keras meminta konsesi dari sebuah negara bayangan yang sekarang terputus dari

metropolis, yang telah jatuh ke tangan Jerman pada Mei 1940. Memuat artikel-artikel presiden masa depan, Soekarno, *Islam Raya* di Solo bahkan menampilkan sebuah sampul baru yang menunjukkan sebuah menara pseudo-Moor dipasang dengan latar belakang peta kasar Nusantara. Para editornya dengan bangga mengumumkan sampul mereka:

> Saudara-Saudara, Anda pasti akan mengenalinya. Ini tidak benar-benar indah, tetapi cukup manis! Cobalah, Saudara-Saudara, perhatikan sekarang juga, pikirkanlah sejenak. Pelajaran apa yang bisa kita ambil darinya? Seperti gambar-gambar lainnya, yang satu ini juga menggambarkan, secara sangat sederhana, Fondasi, Tujuan, dan Cita-cita serta Kenangan "Islam Raya". **Rakyat Indonesia!** Bayangkan. Pikirkan. Renungkan! Betapa tanah yang untuknya kita akan menumpahkan darah kita bisa begitu gemerlap dan memesona! Aman, damai, dan puas. Kita ingin menyaksikan masa keemasannya yang asli dan ... bahkan lebih lagi ... yang akan datang! Namun ... ini semua masih merupakan impian dan cita-cita yang harus diwujudkan. Syarat-syaratnya? Iman, harapan, dan tindakan. Namun, hal yang paling penting adalah agar kita menjadi SADAR. Perhatikan, dan semoga Tuhan bersama kita.[82]

Yang lain juga merasa bahwa Indonesia masa depan membutuhkan kenangan keemasan muslim yang sepatutnya. Agoes Salim menandai kelahiran Nabi pada 1941 dengan sebuah pidato panjang berjudul "Riwajat Kedatangan Islam di Indonesia". Mantan abdi kekuasaan kolonial itu (dan musuh bagi Pijper yang sinis) menyatakan bahwa kepustakaan Barat harus dibaca ulang dengan latar sumber-sumber non-Barat. Dia meyakini bahwa adalah laporan yang, paling banter, "tidak memuaskan" yang mengklaim bahwa Islam baru datang ke Tanah Air pada abad ketiga belas. Dia merujuk pada sumber-sumber Tiongkok yang diyakininya menunjukkan kehadiran muslim yang lebih awal. Dia mengutip Syakib Arslan untuk bertanya apakah Islam benar-benar datang lewat tangan orang-orang Afrika Utara sebelumnya.[83]

Para cendekiawan Belanda digusur dari tempat istimewa mereka tanpa menyadarinya. Ini adalah urusan kesarjanaan seperti biasa. Pijper memberikan kuliah-kuliah yang diterima dengan baik di Batavia mengenai orang-orang Arab Hindia yang setia, memuji al-Habsyi sebagai pewaris Sayyid 'Utsman yang memberi inspirasi, dan melanjutkan diskusinya dengan al-Irsyad dan Persatuan Islam mengenai langkah-langkah menuju sebuah volume yang direncanakan mengenai reformisme.[84] Drewes, tepat sebelum menduduki apa yang diniatkan sebagai jabatan sementara di Leiden, menerbitkan sebuah buku bersama Raden Poerbatjaraka (1884–1964) mengenai bertahannya kisah-kisah 'Abd al-Qadir dalam kesusastraan Indonesia. Di Utrecht, Jan Edel menggunakan manuskrip yang dikumpulkan oleh Djajadiningrat dan Pijper untuk mempertahankan sebuah tesis di bawah bimbingan Juynboll mengenai *Hikayat Hasan al-Din*. Dalam tesisnya, dia berusaha keras menentukan identitas berbagai individu Banten ketimbang

mempertanyakan apa tepatnya sifat rujukan pada Khidr atau sifat ritus berbagai tarekat Sufi.[85] Untuk maksud yang sama, Voorhoeve mengunjungi Barus dengan harapan menemukan makam Hamzah Fansuri. Namun, penduduk setempat hanya bisa menunjukkan kepadanya apa yang mereka yakini sebagai makam seorang Arab bernama Syekh Mahmud.[86] Dalam sebuah surat yang ditulis tujuh bulan kemudian, dia mengungkapkan harapan bahwa Drewes barangkali segera datang ke Sumatra.[87] Bagaimanapun, berbagai peristiwa segera akan mengejutkan semua orang. Pada Maret 1942 Belanda disapu bersih, para mualaf Jepang dikirim ke masjid-masjid tertentu dan ke kantor-kantor yang sebelumnya dijalankan oleh para penerus Snouck. Terlepas dari usaha kembali Belanda yang gagal pada 1945–49, era kerja sama dan persaingan yang formatif telah berakhir. Dan, bersamanya berakhir pula masa lalu kolonial Indonesia.

SIMPULAN

Peristiwa Afdeling B mendatangkan malapetaka dan secara tidak langsung menghancurkan hubungan antara para penasihat kolonial dan negara. Berbagai peristiwa tersebut menunjukkan bahwa persoalan-persoalan modern tidaklah terselesaikan. Peristiwa tersebut juga memberdayakan kekuatan-kekuatan yang kebangkitannya akan berakibat pada pengucilan praktis Kantor Urusan Pribumi dari berbagai putusan penting yang memengaruhi kehidupan orang-orang Indonesia yang terbebas dari janji-janji perwalian kolonial. Para juru kampanye Sarekat Islam dan lembaga-lembaga terkait juga dipaksa mundur dari ranah politik yang semakin didominasi oleh para agitator nasionalis dan komunis, yang mengarahkan serangan retoris mereka terhadap orang-orang yang mereka yakini telah mengakibatkan keterbelakangan yang meluas di kalangan orang-orang Indonesia. Sudut pandang mereka bisa ditentang, tetapi serangan mereka selaras dengan konsensus keilmuan global mengenai apa itu Islam yang sejati, baik dalam keadaannya yang hidup maupun dalam historisnya. Zaman telah berubah, dan orang-orang Indonesia juga harus berubah. ■

SIMPULAN

Harapan saya buku ini akan memberikan sebuah kontribusi yang berarti bagi kajian Islam di Asia Tenggara dan bagi keilmuan yang lebih luas mengenai Dunia Muslim. Saya telah mempertanyakan konsensus yang berlaku saat ini mengenai esensi formasi religius Indonesia dengan menyoroti berbagai asumsi yang terbentuk selama era kolonial. Ini bukanlah sebuah jalur yang langsung, oleh karena itu patutlah kiranya di titik ini diceritakan alur keseluruhannya untuk menunjukkan bagaimana kesarjanaan kolonial menafsirkan yang prakolonial, dan kemudian mengubah ragam-ragam tertentu kritik-diri Sufi reformis menjadi wacana modernis.

Sejumlah kerja persiapan tertentu diperlukan untuk menyiapkan panggung. Beberapa bab pertama berusaha memahami unsur-unsur tertentu dari yang diketahui mengenai Islamisasi kawasan dan memperlihatkan bahwa klaim-klaim genealogis mengenai pengetahuan Sufi kadang-kadang menggantikan berbagai kenangan perpindahan agama yang lebih tua. Segera setelah kita memikirkan kembali klaim-klaim demikian, kita juga harus memikirkan kembali gagasan bahwa Sufisme pasti menyediakan mekanisme pendukung bagi perpindahan agama di Asia Tenggara atau menjelaskan tradisi toleransi ekumenis Indonesia yang kerap dikumandangkan. Saya telah menunjukkan sebaliknya bahwa pengenalan teknik-teknik formal pengetahuan Sufi (yang umumnya terjadi setelahnya) kerap berkaitan dengan intoleransi ulama terhadap variasi populer yang barangkali bermula sebagai peniruan atas hak-hak istimewa istana. Dalam arti ini, sebuah obeservasi yang dibuat oleh Christopher Bayly tampaknya tepat: apa yang dibutuhkan dalam kebanyakan konteks adalah pengakuan akan keunggulan pemujaan sang kaisar, bukannya keseragaman keyakinan.[1] Cukuplah dikatakan bahwa, pada abad kedelapan belas, hubungan yang kian intens antara istana-istana Asia dan pusat-pusat pengetahuan Timur Tengah menghasilkan seruan menuju prinsip bahwa praktik-praktik legal normatif harus mendefinisikan standar Islam bagi sebagian besar kaum beriman. Seruan demikian dibarengi oleh penerimaan atau penolakan (yang kurang lazim) terhadap orang-orang

asing dan upaya untuk membatasi pengetahuan Sufi pada sekelompok elite terpelajar yang bisa menilai mereka. Dalam kaitannya dengan hal ini, saya juga telah menunjukkan bahwa penyebaran kesarjanaan Mesir sangat penting dalam sebuah upaya yang bisa dikatakan berjangkauan global. Namun, dari satu sudut pandang, proyek yang ditujukan untuk mempertahankan otoritas istana di berbagai pusat Jawi secara paradoksal terhambat sekaligus ditingkatkan oleh campur tangan Eropa. Larangan yang dikeluarkan keraton-keraton Jawa khususnya tampak tidak berarti karena populasi Muslim yang semakin sadar memanfaatkan jaringan transportasi modern untuk mengejar berbagai peluang pendidikan massal atas nama para sultan kuno. Namun, meski para pembantu dan keturunan mereka barangkali mengangguk setuju terhadap jumlah pesantren yang kian meningkat, banyak yang dibuat gelisah oleh popularitas ajaran tarekat yang lebih baru yang ditawarkan oleh para guru yang mengklaim punya hubungan kuat dengan Mekah serta jubah otoritas Nabi.

Barangkali perubahan-perubahan yang paling signifikan terhadap hubungan antarmuslim di pentas global terjadi setelah berbagai perang yang mendera Arabia, Sumatra, dan Jawa ketika sebuah korpus klasik baru mulai dicetak, diawasi oleh para cendekiawan ternama di pusat-pusat tersebut dan Kairo serta Singapura. Dalam apa yang semula tampaknya merupakan paradoks, korpus ini diklaim oleh para guru Sufi populer yang mewakili spektrum paling luas kesalehan dan pengalaman langsung berorientasi-Syari'ah terhadap berbagai Tempat Suci. Pastinya, kumpulan ahli hukum resmi dan Sufi populer yang saling bertentangan, yang masing-masing bersenjatakan dan memperdebatkan teks-teks tercetak, tidaklah mungkin bersepakat untuk bersikap antikolonial. Sebaliknya, kita bisa mengamati munculnya sebuah ruang publik muslim yang penuh persaingan di bawah kekuasaan Belanda, dan yang para pesertanya bahkan akan berusaha terlibat dengan struktur kekuasaan tersebut untuk mengejar agenda mereka sendiri.

Sebelum menjelajahi berbagai sejarah tersebut, di bagian kedua saya beralih untuk memperkenalkan orang-orang Eropa agar kita memikirkan kembali hubungan antara perusahaan-perusahaan dagang dan berbagai usaha agamawan metropolitan yang lebih tua, menyasar pendapat yang kerap dinyatakan bahwa Belanda sekadar memedulikan keuntungan di Asia. Kita sekarang mestinya sudah mengenali bahwa terdapat para cendekiawan Belanda yang berusaha merumuskan bagaimana mereka seharusnya memperlakukan para pemeluk sebuah agama yang mereka yakini sudah mereka pahami sepenuhnya dan bahkan diyakini oleh orang-orang paling optimis di antara mereka bahwa mereka bisa menghapusnya. Tentu saja pengetahuan tidaklah cukup. Keakraban dengan Islam dan rasa jijik yang terlalu sering ditimbulkannya memastikan bahwa hanya sedikit yang dilakukan secara

sistematis untuk meneliti Islam sebagai sebuah tantangan. Momen itu baru datang bersama dengan serangan Inggris pada akhir abad kedelapan belas. Sejak saat itu, pesantren-pesantren yang kian mandiri unjuk gigi di Jawa, dan kaum pembaharu yang radikal di Sumatra mengarahkan api jihad mereka terhadap para penyusup Barat.

Islam pada akhirnya muncul sebagai sesuatu yang jauh lebih besar daripada sekadar syahadat yang menyusahkan, yang dipaksakan pada sebuah populasi yang lunak dan pasif oleh campuran orang-orang Arab dan haji yang tak bisa dipilah-pilah. Oleh karena itu, Belanda berusaha menerima Islam dalam cara yang bermanfaat bagi negara kolonial mereka. Namun, berubah-ubahnya pendanaan dan persaingan akademik melemahkan usaha ini dan menimbulkan produksi buku-buku panduan yuridis yang berasal dari arsip, bukannya dari lapangan. Adalah para misionaris yang sekali lagi membuat terobosan penting dalam mengingatkan metropolis mengenai siapa yang merupakan "muslim" dan siapa yang bukan, dengan memilih untuk lebih mendengarkan kata-kata para bangsawan dan orang Arab setempat dibandingkan mereka yang merupakan bagian dari banyak haji dan "pendeta" keliling yang merampas otoritas pihak yang disebut sebelumnya.

Berbagai sejarah salah pengenalan dan salah informasi tersebut, yang diungkapkan secara gamblang oleh pembantaian Cilegon pada 1888, menciptakan karier sang Orientalis muda yang lancang Snouck Hurgronje. Ketika kita mengikuti perjalanan dan pekerjaannya, kita melihat betapa keprihatinan kesarjanaan Protestan menjadi terjerat baik dengan imperatif kolonial maupun berbagai visi reformis mengenai Islam, dalam sebuah rute yang membawa kita dari Mekah ke Jawa dan dari Kairo ke Leiden. Snouck bisa dikatakan lebih menyukai penafsiran elitis para sekutu pentingnya yang muslim ketimbang lawan-lawan mereka yang terlalu populis. Keduanya sepakat bahwa tarekat merupakan sisa-sisa kebodohan masa lalu yang terinspirasi oleh India. Pada akhirnya, Snouck, dengan memanfaatkan sisa-sisa tekstual pengetahuan yang sudah kehilangan kilaunya di Jawa, mendidik lingkaran sarjana-pejabatnya sendiri yang tidak pernah mempertanyakan simpulan guru mereka mengenai persoalan orang-orang Indonesia pada masa lalu, masa kini, atau masa depan. Ironisnya bukti definitif mengenai hubungan antara Sufisme dan sinkretisme India tidak pernah ditemukan dalam teks-teks yang dibawa pulang Snouck ke Leiden. Namun, ini hanya sedikit berarti karena berbagai perubahan besar segera terjadi di koloni. Belanda pastinya merestui kemunculan berbagai tren dalam wacana Islam yang menyebar dari Kairo dan Singapura yang mendesak orang-orang Muslim untuk bereaksi pada kekuasaan kolonial dengan menemukan jalan modern mereka sendiri. Jalan ini akan berupa jalan modern yang tentu saja memungkinkan mereka meraih kembali tempat di meja bangsa-bangsa modern hanya pada masa depan yang agak tidak jelas.

Snouck dan para pengikutnya, Belanda maupun Indonesia, menikmati akses pada eselon tertinggi kekuasaan dan pengaruh kolonial hanya selama orang-orang Muslim modern yang mereka dukung mengesampingkan harapan mereka untuk merdeka. Namun, seiring berlalunya waktu, harapan ini tampak semakin bisa dicapai. Rakyat kolonial yang sudah begitu lama berkolaborasi dengan negara kolonial mulai mengutuknya. Kutukan mereka semakin fasih ketika kaum Nasionalis dan negara sama-sama mulai meninggalkan para penengah Orientalis mereka. Bahkan, kredibilitas (dan oleh karena itu manfaat bersama) para Penasihat mengalami kerusakan yang tak dapat diperbaiki pada pengujung 1920-an. Namun, hanya sedikit kritikus di kedua kubu mempertanyakan simpulan-simpulan historis mereka. Berbagai simpulan itu masih bersama kita sekarang. Pastinya terdapat warna Islam pada berbagai insiden seperti yang terjadi di Garut pada 1919, tetapi hanya sedikit pejabat kolonial yang mengawasi para Sufi yang terinspirasi Mekah. Ada bahaya global yang lebih jelas untuk ditangani: kaum Sosialis dan Komunis, yang telah berbaur di Kanton atau Paris. Jin modern sudah keluar dari botol, dan dia bukanlah Sufi karena para Sufi berada jauh pada masa lalu. Dan, orang bisa memahami apa pun yang dia suka dari masa lalu. ■

GLOSARIUM

abangan (Jaw.) "orang-orang merah", mereka yang disebut kurang berkomitmen pada formalitas praktik Islam.

adat (Mal.) (Ar., *'ada*) tradisi pribumi yang sering kali dihormati atau ditoleransi dalam masyarakat Islam.

afdeeling (Bld.) subdivisi administratif.

akhlaq (Ar.) moral, etika.

'Alawi,
j. *'Alawiyyun* (Ar.) nama keluarga yang menunjukkan garis keturunan dari Nabi melalui seorang imigran ke Hadramaut pada abad kesembilan, Ahmad b. 'Isa (820–924).

'Arafah dataran di luar Mekah tempat ritual "berdiri" (wukuf) dilaksanakan sebagai bagian dari ibadah haji.

a'yan kharijah (Ar.) esensi-esensi eksternal tuhan yang dapat didemonstrasikan.

a'yan tsabitah (Ar.) esensi-esensi internal tuhan yang "tetap" atau "abadi".

barakah (Ar., Mal.) berkah Ilahiah yang diberikan di situs-situs suci atau di hadapan para guru yang dihormati.

batik (Mal., Jaw.) kain celup tradisional Asia Tenggara.

batin (Ar.) sifat internal segala sesuatu.

bay'ah (Ar.) baiat, pernyataan sumpah setia.

bid'ah (Ar.) bidah, mengada-adakan.

bilad al-jawa (Ar.) Asia Tenggara.

bupati (Jaw.) jabatan pribumi tertinggi dalam hierarki birokrasi Belanda.

contrôleur (Bld.) kontrolir, inspektur.

dajjal (Ar.) pendusta, anti-Kristus.

dalang (Mal.) (Jaw., *dhalang*) juru boneka, lazimnya dalam pertunjukan boneka bayangan tradisional (wayang).

debus (Jaw.)	(Ar., *dabus*) jarum yang digunakan dalam ritual penusukan, yang dikaitkan dengan tarekat Rifa'i.
dzikr (Ar.)	"mengingat" Tuhan melalui cara-cara mental atau fisik yang kerap ditentukan oleh seorang guru Sufi.
Ethici (Bld.)	para pembaharu politik Belanda yang secara terbuka mengaku peduli pada kesejahteraan rakyat Hindia Belanda.
fatwa, j. *fatawa* (Ar.)	pendapat yuridis yang disampaikan oleh seorang ulama, yang secara khusus dikenal sebagai seorang mufti.
fiqh (Ar.)	fikih, yurisprudensi Islam.
habib (Ar.)	"kekasih [Tuhan]", gelar kehormatan yang diadopsi oleh beberapa *sayyid* 'Alawi.
hadits, j. *ahadits* (Ar.)	hadis, tradisi yang dikaitkan atau dicontohkan oleh Nabi.
hajj (Ar.)	ibadah haji, kunjungan ke Mekah dan berbagai upacara terkait yang dilaksanakan pada awal Dzulhijjah.
Hajji, pr. *Hajjah* (Ar.)	seseorang yang telah menyelesaikan ibadah haji.
Hanafi (Ar.)	berkaitan dengan mazhab yang merujuk kepada Nu'man b. Tsabit Abu Hanifa (699–767).
Hanbali (Ar.)	berkaitan dengan mazhab yang merujuk kepada Ahmad b. Hanbal (780–855).
haqq (Ar.)	realitas puncak; Tuhan.
Haramayn (Ar.)	dua situs suci, Mekah dan Madinah.
hasyiyah (Ar.)	catatan pinggir.
hijrah (Ar.)	imigrasi Nabi Muhammad ke Madinah pada 620, dijadikan sebagai permulaan penanggalan Kalender Muslim.
hikayat (Mal.)	(Arab, *hikayah*) roman, dongeng, atau laporan.
hilal (Ar.)	bulan sabit.
hulubalang (Mal.)	komandan.
ihram (Ar.)	keadaan/pakaian suci yang diperlukan untuk melaksanakan ibadah haji.
ijazah (Ar.)	sertifikat dari seorang alim ulama yang memberikan otoritas untuk mengajarkan teks tertentu atau memberikan instruksi dalam ritual tertentu.
ijma' (Ar.)	konsensus, sering dimaksudkan sebagai konsensus keilmuan yang dicapai oleh ulama.
ijtihad (Ar.)	penafsiran individual terhadap sumber-sumber Islam.

'ilm (Ar.) pengetahuan.
imam (Ar.) pemimpin, umumnya dalam shalat berjemaah.
Indologie (Bld.) studi mengenai Hindia dan peradaban-peradabannya.
inlander (Bld.) pribumi.
insan al-kamil, al- (Ar.) "manusia sempurna", kosmografi ideal Sufi.
irsyadi,
j. *irsyadiyyun* (Ar.) para pengikut al-Irsyad, gerakan Arab reformis di Jawa.
jaksa (Mal.) hakim.
Jawa (Ar.) Jawa, Asia Tenggara.
Jawi (1) (Ar.) apa pun yang berasal dari atau berkaitan dengan Asia Tenggara.
Jawi (2) (Mal.) aksara Arab yang dimodifikasi untuk menulis bahasa Melayu.
Jawi, j. *Jawa (3)* (Ar.) penduduk Asia Tenggara.
jimat (Mal., Jaw.) berasal dari kata (Ar.) *'azimah*.
jubba (Ar.) jubah yang kerap dikenakan oleh ulama atau oleh pemangku otoritas.
Ka'bah (Ar.) Kakbah, tempat suci utama di Mekah dan titik pusat bagi shalat kaum Muslim.
kampung (Mal.) desa, daerah.
kaum (Mal.) (Arab, *qawm*) kelompok orang, lazimnya di Indonesia dipahami sebagai orang-orang Muslim yang taat.
Kaum Muda (Mal.) kelompok reformis.
Kaum Tua (Mal.) kelompok tradisionalis.
kayfiyyah (Ar.) cara, buku panduan untuk praktik Sufi.
khalifah (Ar.) wakil, lazimnya wakil seorang syekh Sufi.
khalwah (Ar.) isolasi, penarikan diri.
khatib (Ar.) orang yang menyampaikan khotbah Jumat, lihat *khutbah.*
khutbah (Ar.) khotbah, pidato yang disampaikan pada shalat Jumat.
kiai (Jaw.) cendekiawan Islam yang dihormati.
kitab (Ar.) buku; (Mal.) buku keagamaan.
kramat (Jaw.) situs suci.
kraton (Mal., Jaw.) wilayah istana yang berpagar.
kris, *keris* (Mal., Jaw.) belati, kerap dipercaya menjadi wadah kekuatan mistis.
kufr (Ar.) kekafiran, penolakan terhadap Islam.

lahir (Mal., Jaw.) aspek eksoteris praktik Islam.
langgar (Mal., Jaw.) sekolah desa, umumnya lebih kecil daripada sebuah pesantren atau pondok.
latifah (Ar.) seluk-beluk atau titik tekan.
madzhab, j. *madzahib* (Ar.) mazhab, aliran yuridis dalam Islam.
magang (Jaw.) kerani, tingkatan priayi paling rendah dalam sistem administrasi Belanda.
Maliki (Ar.) anggota mazhab yang merujuk kepada Malik b. Anas (711–795).
mansak, j. *manasik* (Ar.) buku panduan untuk pelaksanaan ibadah haji.
ma'rifa (Ar.) gnosis, pengetahuan tentang yang Ilahiah.
martabat tujuh (Mal.) tujuh tingkat wujud.
Masjid al-Haram, al- (Ar.) masjid yang mengitari Kakbah di Mekah.
mawlid (Ar.) peringatan kelahiran Nabi.
mufti (Ar.) ahli hukum.
muhaddits (Ar.) ahli hadis; bdk. *hadits*.
muhaqqiq, j. *muhaqqiqun* (Ar.) *lit.* para ahli verifikasi; para pencari realitas puncak, bdk. *haqq*, *tahqiq.*
murid (Ar.) murid Sufi.
nagari (Minang) desa.
nahdah (Ar.) kebangkitan, renaisans.
negeri (Mal.) negara, kota.
ngelmu (Jaw.) pengetahuan; lihat juga *'ilm.*
orang putih (Mal.) bersih secara keagamaan; analog dengan Jaw. *putihan.*
penghulu (Mal.) pemimpin atau penguasa, lazimnya seorang pejabat keagamaan yang disokong dengan gaji tetap.
peranakan (Mal.) keturunan asing kelahiran setempat.
perdikan, *pradikan* (Jaw.) desa atau sekolah yang dibebaskan dari pajak.
pesantren (Jaw.) sekolah asrama untuk pengajaran keagamaan.
pondok (Mal.) kediaman, juga sebuah sekolah keagamaan.
prang sabil (Mal.) perang suci.
predikant, j. *predikanten* (Bld.) pendeta.
priayi (Jaw.) kalangan elite bangsawan Jawa.
priester (Bld.) pendeta.

priesterraad, j. *priesterraden* (Bld.)	pengadilan atau dewan dengan kekuasaan atas soal-soal hukum Islam.
primbon (Jaw.)	panduan pengajaran.
putihan (Jaw.)	"orang-orang putih", kelompok yang bersih secara keagamaan; lihat juga *orang putih.*
qadi (Ar.)	hakim.
qiblah (Ar.)	arah Kakbah di Mekah yang menjadi orientasi semua masjid.
Raad van Indië (Bld.)	Dewan Hindia, dewan penasihat utama di Hindia Belanda.
rabitah (Ar.)	hubungan; dalam Sufisme secara lebih khusus, hubungan yang terjalin antara syekh dan murid.
Ramadan (Ar.)	bulan puasa.
ratib (Ar.)	wirid; latihan ketaatan Sufi.
rechtzinnig (Bld.)	ortodoks.
riwaq, j. *arwiqa* (Ar.)	asrama tempat tinggal di al-Azhar dan masjid-masjid pengajaran utama lainnya.
Rum (Ar.)	(Mal. Rum) Turki Utsmani.
rust en orde (Bld.)	kedamaian dan ketenangan.
salik (Ar.)	pejalan (di jalur mistis), lihat *suluk*.
santri (Jaw.)	pelajar agama.
sayyid, j. *sadah* (Ar.)	keturunan Nabi; bdk. *habib.*
sembahyang (Mal.)	shalat.
shalat (Ar.)	lima ibadah harian yang diwajibkan atas kaum Muslim.
Syafi'i (Ar.)	anggota mazhab yang merujuk kepada Muhammad b. Idris al-Syafi'i (767–820).
syahadah (Ar.)	pernyataan keimanan kepada satu Tuhan dan Muhammad sebagai Nabi-Nya.
syari'ah (Ar.)	Hukum Suci sebagaimana diwahyukan kepada Muhammad dan ditafsirkan oleh ulama.
syekh, j. *syuyukh* (Ar.)	tetua atau pemimpin, lazimnya seorang alim senior atau guru Sufi.
Sufi (Ar.)	mistikus muslim.
suluk (Ar.)	berjalan di jalur mistis; Jaw. puisi mistis.
sunah (Ar.)	tradisi ortodoks yang dibangun di atas peniruan terhadap kehidupan Nabi.
Suni (Ar.)	anggota komunitas ortodoks.
surah (Ar.)	bab dalam Al-Quran.
surau (Mal.)	ruang shalat.

tahlil (Ar.) pernyataan *la ilaha illa llah*, "tiada tuhan selain Allah".
tahqiq (Ar.) verifikasi.
tariqa, j. *turuq* (Ar.) tarekat, persaudaraan mistis.
tasawwuf (Ar.) mistisisme.
tawajjuh (Ar.) pertemuan langsung antara syekh dan murid.
tawassul (Ar.) perantaraan yang diberikan oleh seorang wali.
Tuanku (Mal.) pemimpin keagamaan.
ummah, j. *umam* (Ar.) komunitas, bangsa.
Volkslectuur (Bld.) [Kantor untuk] Pustaka Rakyat, alias Balai Poestaka.
vreemde oosterlingen (Bld.) orang-orang Timur asing.
wahdat al-wujud (Ar.) kesatuan wujud antara Tuhan dan makhluk.
Wahhabi (Ar.) pengikut ajaran-ajaran Wahhabiyyah.
Wahhabiyyah (Ar.) gerakan kesalehan yang didirikan di Arabia oleh Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703–87).
wali, j. *awliya'* (Ar.) orang suci, seseorang yang "dekat kepada Tuhan".
waqf, j. *awqaf* (Ar.) wakaf, sumbangan yang diikrarkan selamanya untuk penggunaan personal atau publik.
wasiyyah (Ar.) wasiat, pernyataan terakhir.
wayang (Mal., Jaw.) pertunjukan bayangan.
wedana (Jaw.) pejabat rendah yang bertugas mengawasi sebuah kota kecil.
wujudi (Ar.) seorang pengikut filsafat "kesatuan wujud"; bdk. *wahdat al-wujud.*
Zabaj (Ar.) nama kuno untuk Asia Tenggara.
zahir (Ar.) yang eksternal, lihat *lahir.*
zawiyah (Ar.) pondok bagi para Sufi.
ziyarah (Ar.) kunjungan, biasanya ke sebuah makam suci demi mencari *tawassul.* ■

CATATAN

KATA PENGANTAR

1. Munawar Khalil, "Snouck Hurgronje: Orientalis atau mata-mata ulung?" *Forum Keadilan*, edisi khusus, 8–40 (9 Januari 2000): 78–79. Laporan ini merupakan ringkasan dari karya P.S. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje en de Islam: Acht artikelen over leven en werk van een oriëntalist uit het koloniale tijdperk* (Leiden: Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit Leiden, 1988; terjemahan bahasa Indonesia, diterbitkan di Bandung: Girimukti Pusaka, 1989).
2. Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Developments in Morocco and Indonesia* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1968), 12.
3. Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, CA: University of California Press, 2005).

BAGIAN SATU: INSPIRASI, INGATAN, REFORMASI

Satu: Mengenang Islamisasi, 1300–1750

1. Robert M. Hartwell, *Tribute Missions to China, 960–1126* (Philadelphia: t.p., 1983); M. Flecker, "A Ninth-century AD Arab or Indian Shipwreck in Indonesia: First Evidence for Direct Trade with China", *World Archaeology* 32–33 (2001): 335–54.
2. Oliver Wolters, *The Fall of Śrîvijaya in Malay History* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970); G.R. Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia* (Leiden: Brill, 1979); Michael Laffan, "Finding Java: Muslim Nomenclature of Insular Southeast Asia from Śrîvijaya to Snouck Hurgronje", dalam Eric Tagliacozzo (ed.), *Southeast Asia and the Middle East* (Singapore: Stanford dan NUS Press, 2009), 17–64; Waruno Mahdi, "Yavadvipa and the Merapi Volcano in West Sumatra", *Archipel* 75 (2008), 111–43; R.E. Jordaan dan B.E. Colless, The Mahārājas of the Isles: The Śailendras and the Problem of Śrivijaya (Leiden: Department of Languages and Cultures of Southeast Asia and Oceania, Leiden University, 2009).
3. Elizabeth Lambourn, "Tombstones, Texts, and Typologies: Seeing Sources for the Early History of Islam in Southeast Asia", *JESHO* 51–52 (2008): 252–86.
4. Tibbetts, *Arabic Texts*, 114.
5. Elizabeth Lambourn, "India from Aden: Khutba and Muslim Urban Networks in Late Thirteenth-century India", dalam K. Hall (ed.), *Secondary Cities and Urban Networking in the Indian Ocean Realm, c. 1000–1800* (Lexington, MA: Lexington Books, 2008), 55–97, terutama 75.
6. R. Michael Feener dan Michael F. Laffan, "Sufi Scents Across the Indian Ocean: Yemeni Hagiography and the Earliest History of Southeast Asian Islam", *Archipel* 70 (2005): 185–208.

7. A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* 2–2 (1961): 10–23; *Hikayat Raja Pasai*, Russell Jones (ed.), (Shah Alam [Selangor]: Fajar Bakti, 1987), 12–13; A.H. Hill (ed.), "Hikayat Raja-Raja Pasai: A Revised Romanised Version of Raffles MS 67", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 33–32 (1961): 56–57; G.W.J. Drewes dan R. Poerbatjaraka, *De Mirakelen van Abdoelkadir Djaelani* (Bandung: Nix and Co., 1938), 24.
8. Russell Jones, "Ten Conversion Myths from Indonesia", in Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York: Holmes and Meier, 1979), 129–58, pada 134; C.C. Brown (terj.), "Sějarah Mělayu or 'Malay Annals': A Translation of Raffles MS 18", *JMBRAS* 25-2/3 (October 1952): 1–275, terutama 12–17, 40–59. Demikian juga, dinasti Bugis dari Luwu', di Sulawesi, mengklaim hubungan dengan Ratu Saba'. Raja Ali Haji ibn Ahmad, *The Precious Gift (Tuhfat al-Nafis)*, V. Matheson dan B.W. Andaya (terj. dan ed.) (Kuala Lumpur: Oxford, 1982), 2.
9. H.A.R. Gibb dan C.F. Beckingham (terj. dan anot.), *The Travels of Ibn Battûta AD 1325–1354*, 4 vol. (London: Hakluyt Society, 1994), IV, 874–87; Tibbetts, *Arabic Texts*, 206; Liaw Yock Fang, *Undang-undang Melaka: The Laws of Melaka* (The Hague: Nijhoff, 1976).
10. Brown, "Sejarah Melayu", 100–101; Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641–1731* (London dan New York: Routledge-Curzon, 2005), 33; dan, secara lebih umum, William C. Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005); G.W.J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyyā' al-Ansārī's* Kitāb Fath al-Rahmān *and Its Indonesian Adaptations, with an Appendix on Palembang Manuscripts and Authors* (The Hague: Nijhoff, 1977), 218.
11. Bdk. W.G. Shellabear (ed.), *Sejarah Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1967), 148–9; Vladimir Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings and Literary Views* (Leiden: KITL V, 2004), 118; Henri Chambert-Loir, "The *Sulalat al-Salatin* as a Political Myth", *Indonesia* 79 (April 2005): 131–60, pada 146.
12. Tibbetts, *Arabic Texts*, 211–29; Ridjali, *Historie van Hitu: Een Ambonse geschiedenis uit de zeventiende eeuw*, Hans Straver, Chris van Fraasen, dan Jan van der Putten (pengantar dan ed.), (Utrecht: Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers, 2004), 35. Untuk penyebutan naskah Portugis mengenai hubungan semacam itu, lihat Brett Baker, "South Sulawesi in 1544: A Portuguese Letter", *RIMA* 39–1 (2005): 61–86, pada 73; dan mengenai hubungan Tiongkok-Patani, lihat Francis R. Bradley, "Piracy, Smuggling, and Trade in the Rise of Patani, 1490–1600", *Journal of the Siam Society* 96 (2008): 27–50.
13. Geertz, *Islam Observed*, 1–11 (lihat Kata Pengantar, cat. 2).
14. G.W.J. Drewes, "Wat valt er te verstaan onder het Javaanse woord suluk?" *BKI* 148–1 (1992): 22–30, 25.
15. Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden: KITLV Press, 2004), 124; H.J. de Graaf dan T.G.T. Pigeaud, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon*, M.C. Ricklefs (ed.), (Clayton, Victoria: Monash University, 1984). Mengenai persoalan ini secara umum, lihat Denys Lombard dan Claudine Salmon, "Islam and Chineseness", *Indonesia* 57 (April 1994): 115–32.
16. Mengenai al-Masyhur dan silsilahnya, lihat Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland* (Leiden and Boston: Brill, 2003), 284. Lihat juga Kazuhiro Arai, "Arabs Who Traversed the Indian Ocean: The History of the al-'Attas Family in Hadramawt and Southeast Asia, c. 1600–c. 1960", PhD Dissertation, University of Michigan, 2004, 163; 'Ali b. Husayn b. Muhammad b. Husayn b. Ja'far al-'Attas, *Taj al-a'ras 'ala manaqib al-habib Salih b. 'Abdallah al-'Attas*, 2 vol (Kudus: Minarat Quds, ca. 1979), II, 381.
17. Sebagaimana dibuktikan oleh pamflet-pamflet yang dibagikan di makam Gunung Jati, sejarah semacam itu tidak diakui secara universal. Lihat Anon., *Sejarah Sunan Gunungjati*

(Cirebon: t.p, t.t.) dan Hasan Basyari, *Sekitar komplek makam Sunan Gunung Jati dan sekilas riwayatnya* (Cirebon: Zul Fana, t.t.).

18. Hoesein Djajadiningrat, *Critische beschouwing van de Sadjarah Bantĕn* (Haarlem: Joh. Enschede en Zonen, 1913), 111; Georgius Everhardus Rumphius, *The Ambonese Curiosity Cabinet*, E.M. Beekman (terj., ed., dan anot.), (New Haven dan London: Yale University Press, 1999), 261.
19. Henri Chambert-Loir, "Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java", dalam Henri Chambert-Loir dan Anthony Reid (ed.), *The Potent Dead: Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia* (Crows Nest, New South Wales: Allen and Unwin, 2002), 132–40.
20. T. Pires dan F. Rodrigues, *The Suma Oriental of Tomé Pires, An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515, and The book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East before 1515* (London: The Hakluyt Society, 1944).
21. G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Muslim Text Attributed to the Saint of Bonaň* (The Hague: Nijhoff, 1969); bdk. Chittick, *Ibn ʿArabi*, 71.
22. G.W.J. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (The Hague: Nijhoff, 1978), 14–15, 42–43; M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk, CT: EastBridge, 2006). Lihat juga A.J. Wensinck, "al-Khadir (Khidr)", dalam *EI*^{2}, IV, 902-905; dan Sanjay Subrahmanyam, "Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia", *Modern Asian Studies* 31–3 (1997): 735–62, terutama 757.
23. Soebardi, "Santri-religious Elements as Reflected in the Book of Tjĕntini", *BKI* 127–3 (1971): 331–49, 346–47; Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj,* Herbert Mason (terj.), 4 vol., (Princeton: Princeton University Press, 1982), II, 287. Syam Rahimsyah, *Syekh Siti Jenar (Syekh Lemah Abang)* (Surabaya: Amalia, c. 2002); R. Michael Feener, "A Re-examination of the Place of al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam", *BKI* 154–4 (1998): 571–92.
24. Anthony Reid, "Aceh", *EI*^{3}, diakses 23 Agustus 2007.
25. Ricklefs, *Mystic Synthesis*, passim.
26. GG en Raden van Indie kepada Bewindhebbers, Batavia, 27 Januari 1625, dan Corn. Acoley kepada GG Specx, Banda, 1 September 1631, dalam *Archief*, V, 223–24 dan VI, 159; J. Noorduyn, "Makasar and the Islamization of Bima", *BKI* 143–2/3 (1987): 312–42. Sejak 1631 Belanda mengeluhkan kemunculan jung-jung dan "paus-paus" Makassar setiap tahun di Banda mengiringi kesuksesan mereka di Sulawesi Selatan; Thomas Gibson, *And the Sun Pursued the Moon: Symbolic Knowledge and Traditional Authority Among the Makassar* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005). bdk. A.C. Milner, "Islam and Malay Kingship", *JRAS* (1981): 46–70.
27. Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "La stèle funéraire de Hamzah Fansuri", *Archipel* 60 (2000): 3–24.
28. G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht: Foris, 1986), 126–37.
29. Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "En réponse à Vladimir I. Braginsky", *Archipel* 61 (2001): 34–38; "La stèle funéraire", 4–5, 24.
30. Drewes dan Brakel, *Poems of Hamzah Fansuri*, 5–6, 44–45.
31. Lihat MCP, berdasarkan A. Samad Ahmad (ed.), *Hikayat Amir Hamzah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987); S.W.R. Mulyadi, *Hikayat Indraputra: A Malay Romance* (Dordrecht: Foris, 1983); Drewes dan Brakel, *Poems of Hamzah Fansuri*; dan J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* (Leiden: Brill, 1933). Diakses 16 Maret 2007.
32. Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Elizabeth Lambourn, "Khutba and Muslim Networks in the Indian Ocean (Part

II): Timurid and Ottoman Engagements", dalam Kenneth Hall (ed.), *The Growth of Non-Western Cities: Primary and Secondary Urban Networking, c. 900–1900* (Lanham, MD: Rowan and Littlefield, akan terbit); Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450–1680,* 2 vol. (Bangkok: Yale University Press dan Silkworm Books, 1988–93), II, passim; bdk. Muzaffar Alam dan Sanjay Subrahmanyam, "Southeast Asia as Seen from Mughal India: Tahir Muhammad's 'Immaculate Garden' (ca. 1600)", *Archipel* 70 (2005): 209–39, pada 214; Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "Inscriptions islamiques sur des canons d'Insuline du XVIe siècle", *Archipel* 72 (2006): 69–94.

33. Siti Hawa bin Haji Salleh (ed.), *Bustan al-Salatin*, edisi ke-2 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 56.
34. Denys Lombard, "Une autre 'Méditerranée' dans le Sud-Est asiatique", *Hérodote* 88 (1988): 184–92; Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce*. Bdk. Sanjay Subrahmanyam, "Writing History 'Backwards': Southeast Asian History (and the *Annales*) at the Crossroads", *Studies in History* 10–1 (1994): 131–45; dan "Notes on Circulation and Asymmetry in Two Mediterraneans, c. 1400–1800", dalam Claude Guillot, Denys Lombard, dan Roderich Ptak (ed.), *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 21–43.
35. Lambourn, "Tombstones, Texts and Typologies", 273, 279; Siti Hawa, *Bustan al-Salatin*, 33–38.
36. John Davis, *The Voyages and Works of John Davis the Navigator*, Albert Hastings Markham (ed.), (London: Hakluyt, 1880), 151; J. Lancaster, *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies*, Sir William Foster (ed.) (London: Hakluyt, 1940), 96; Azra, *Origins*, 53; Braginsky, *Heritage*, 617; dan "Towards the Biography of Hamzah Fansuri: When did Hamzah Live? Data from his Poems and Early European Accounts", *Archipel* 57 (1999): 135–75; A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Australian National University, 1965).
37. Johns, *Gift*, 9; bdk. C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Šamsu 'l-Dīn van Pasai: Bijdrage tot de kennis der Sumatraansche mystiek* (Leiden: Brill, 1945), 245–66.
38. Paul Wormser, p.p. April 2009; bdk. A.H. Johns, "Shams al-Dīn al-Samatrānī", dalam *EI*^{2} IX, 296–97.
39. Braginsky, *Heritage*, 449; P. Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn ar-Rānīrī", *BKI* 107–104 (1951): 353–68, pada 357; Azra, *Origins*, 58–59.
40. PUL MS Garrett 476L , f.1b; bdk. transkripsi dari *Fath al-Mubin* karya al-Raniri dalam Voorhoeve kepada Drewes, Barchem, 1 Februari 1979, dalam KITLV, H 1304. Van Nieuwenhuijze mengandaikan bahwa al-Raniri sekadar salah menyampaikan ajaran-ajaran Syams al-Din dalam kaitannya dengan Wujudiyyah, sedangkan Wormser memandang argumen tersebut sebagai secara sengaja dimuati pertanyaan mengenai etnisitas. Van Nieuwenhuijze, *Šamsu 'l-Dīn*, 229–30; Paul Wormser, "La recontre de l'Inde et de l'Égypte dans la vie et l'oeuvre du savant religieux d'expression malaise Nūruddīn ar-Rānīrī (m. 1658)", dalam Rachida Chih, Denis Gril, dan Catherine Mayeur-Jaouen, *Le soufisme en Égypte et dans le monde musulman à l'époque ottomane (16e–18e siècles): Etat des lieux et perspectives* (Kairo: IFAO , 2010), 209–34.
41. Siti Hawa, *Bustan al-salatin*, 44; Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn", 362; Braginsky, *Heritage*, 647; Takeshi Ito, "Why did Nuruddin ar-Raniri Leave Aceh in 1054 AH?" *BKI* 134–4 (1978), 489–91. Lihat juga PUL, MS Garrett 476L, f.1b. Mengenai rincian seputar yang terakhir ini, lihat Michael Laffan, "When is a Jawi Jawi? A Short Note on Pieter Sourij's 'Maldin' and his Minang Student 'Sayf al-Rijal'", dalam *Lost Times and Untold Tales from the Malay World*, Jan van der Putten dan Mary Kilcline Cody (ed.), (Singapura: NUS Press, 2009), 139–47.
42. Siti Hawa, *Bustan al-salatin*, 4–5, 8.
43. Lihat Azra, *Origins*, 60–61; Voorhoeve kepada Drewes, Barchem, 1 Februari 1979, dalam KITLV, H 1304.

44. PUL, MS Garrett 476L, 15a.
45. PUL, MS Garrett 476L, 15a.
46. Khaled El-Rouayheb, "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century", *IJMES* 38–2 (2006): 263–81. Bdk. Mufti Ali, "A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūtī (849–909/1448–1505)", *ILS* 15–2 (2008): 250–67.
47. PUL, MS Garrett 476L, f.15b.
48. Braginsky, *Heritage*, 450; Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn", 359.
49. Untuk laporan al-Misri, lihat fotokopi sebuah manuskrip yang belum teridentifikasi yang disimpan dalam arsip R.B. Serjeant di Edinburgh University Libray, selanjutnya MS *Sirat al-Mutawakkil*, lihat terutama f. 124.
50. Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, 49–51, 175.
51. Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn", 358; Wormser, "La recontre de l'Inde et de l'Égypte"; Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, 51, 63, 176–77; Martin van Bruinessen, "*Shari'a* Court, *Tarekat* and *Pesantren*: Religious Institutions in the Banten Sultanate", *Archipel* 50 (1995): 165–200, terutama 167–68, 193.
52. Ahmad Dahlan, *Khulasat al-kalam fi bayan umara' al-balad al-haram* (Kairo: al-Khayriyya, 1304), 104; C. Snouck Hurgronje, "Een Mekkaansch gezantschap naar Atjeh in 1683", (1887), in *VG* III, 137–47, pada 144. Lihat juga karyanya tentang *fiqh* al–Bajuri dan penyebutan mengenai penerimaan sarjana ini terhadap kemungkinan pemerintahan perempuan dalam "De beteekenis van den Islâm voor zijne belijders in Oost-Indië" (1883), dalam *VG* IV–i, 1–26, 22.
53. Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), 168; bdk. Azra, *Origins*, 78, mengutip Dahlan, *Khulasat al-kalam*, 104–105.
54. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 73, 216; Esther Peskes, *Al-'Aidarūs und seine Erben: Eine Untersuching zu Geschichte und Sufismus einer Hadramitischen Sāda-gruppe vom fünfzehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert* (Stuttgart: Franz Steiner, 2005), terutama 173–87.
55. Mengenai perjalanan dan kehidupan 'Abd al-Ra'uf, lihat P.G. Riddell, *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'ūf al-Singkilī's Rendering into Malay of the Jalālayn Commentary* (Berkeley: University of California Press, 1990). Mengenai rujukan terhadapnya sebagai seorang Jawi, lihat LOr. 7274; I, ff.1b–15a; bdk. IOL MS Jaw. 50, f. 203a, dan MS Jaw. 77, ff. 30–31.
56. Azra, *Origins*, 16–17, 41–42.
57. Di sini saya merujuk pada salinan *Syath al-wali* yang dibuat oleh 'Abd al-Ghani al-Nabulsi (1641–1731) pada 1727. Lihat IOL Or. 9768/6, ff. 30a–36b. Bdk. Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn", 365–67; dan "Lijst der geschriften van Rānīrī en apparatus criticus bij de tekst van twee verhandelingen", *BKI* 111–1 (1955): 152–61, pada 155–56.
58. Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn", 367; IOL Or. 9768/6, f. 34a–34b.
59. LOr. 1633, 4b; Braginsky, *Heritage*, 672–75; A.H. Johns, "Daka'ik al-Hurūf", *JRAS* (1955): 55–73, 139–58.
60. Johns, *Gift*, 10–11; bdk. M.C. Ricklefs, "A note on Professor Johns's 'Gift Addressed to the Spirit of the Prophet'", *BKI* 129–2/3 (1973): 347–349; dan Peter Carey, "A Further Note on Professor John's 'Gift Addressed to the Spirit of the Prophet", *BKI* 131–2/3 (1975): 341–44; P.S. van Ronkel, *Rapport betreffende de godsdienstige verschijnselen ter Sumatra's Westkust* (Batavia: Landsdrukkerij, 1916), 5; dan Azra, *Origins*, 85; Riddell, *Transferring a Tradition,* passim.
61. Van Bruinessen mencatat bahwa silsilah Yusuf terhubung dengan paman Nur al-Din yang Qadiri, sembari menunjukkan bahwa Nur al-Din lebih dikenal sebagai Rifa'i. Voorhoeve menegaskan, berdasarkan sebuah manuskrip Bugis (IOL Add. 12367) bahwa rantai silsilah tersebut sampai pada al-Raniri. Lihat Voorhoeve, "Van en over Nūruddīn", 356;

Martin van Bruinessen, "Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani and the Qadiriyya in Indonesia", *Journal of the History of Sufism* 1–2 (2000): 361–95, 365; dan Azra, *Origins*, 87–108.

62. Lihat kolofon pada *al-Durra al-fakhira*, PUL, Garrett Collection, MS Yahuda 3872; Azra, *Origins*, 92.
63. Lihat J. Edel, ed., *Hikajat Hasanoeddin* (Meppel: Brink, 1938), 36, 126–44.
64. A. Ligtvoet, "Transcriptie van het dagboek der Vorsten van Gowa en Tello, met vertaling en aanteekeningen", *BKI* 28 (1880), 1–259, pada 144 dan 154; lihat juga Martin van Bruinessen, "The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes", dalam H.A. Poeze dan P. Schoorl, ed., *Excursies in Celebes* (Leiden: KITLV, 1991), 251–69, pada 258.
65. Mengenai Gervaise dan laporannya, lihat Christian Pelras, "La première description de Célèbes-sud en français et la destinée remarquable de deux jeunes princes makassar dans la France de Louis XIV", *Archipel* 54 (1997), 63–80.
66. Nicolas Gervaise, *An Historical Description of the Kingdom of Macasar in the East-Indies* (London: Leigh and Midwinter, 1701), 154–55.
67. Gervaise, *Historical Description*, 139–51.
68. Gervaise, *Historical Description*, 133.
69. Gervaise, *Historical Description*, 155–56.
70. Ligtvoet, "Transcriptie", 172, 176; Valentyn, *ONOI* III, ii, 208. Uang sudah dikumpulkan pada 1689 untuk menebus pahlawan mereka yang saat itu masih hidup. Lihat Leonard Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century* (The Hague: Nijhoff, 1981), 276–77.
71. Thomas Gibson, *Islamic Narrative and Authority in Southeast Asia: From the 16th to the 21st Century* (New York: Palgrave, 2007), 67–84; Ligtvoet, "Transcriptie", 154, 165.
72. Ligtvoet, "Transcriptie", 219.
73. M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java 1726–1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II* (St. Leonards: Allen and Unwin, 1998), 127–55.
74. Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds*, 190, 198.
75. Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds*, 22–105. *Serat Iskandar* dibawa ke Mataram setelah jatuhnya Surabaya. Seperti halnya contoh naskah-naskah Islam yang lebih awal ditandai oleh suatu persidangan Sufi, kita memiliki penyebutan Sultan Banten, Mawlana Yusuf (memerintah 1570–80), menitahkan beberapa naskah sebagai wakaf. Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, 37.
76. Manuskrip ini juga memuat terjemahan bahasa Jawa *Syarab al-'asyiqin* karya al-Fansuri, meskipun silsilah yang disertakan tidak memuat namanya dan tidak pula sampai kepada orang yang tampaknya adalah pemilik manuskrip tersebut. Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds*, 204–205.
77. Ini adalah IOL Jav 83. Lihat Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds*, 254–59; Drewes, *Directions*, 28.

Dua: Menerima Sebuah Ajaran Baru, 1750–1800

1. Gervaise, *Historical Description*, 125–26 (lihat Bab 1, cat. 66); Christian Pelras, "Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi", *Indonesia* 57 (April 1993): 133–54. Mengenai transmisi pengetahuan keagamaan yang lebih bersifat teknis, lihat Ian Proudfoot, *Old Muslim Calendars of Southeast Asia* (Leiden dan Boston: Brill, 2006).
2. MS *Sirat al-mutawakkil*, f. 124; Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 212 (lihat Bab 1, cat. 22).
3. Gambar "Haji Baok", dimasukkan dalam LOr. 18097, s1 (lihat gambar muka).
4. Johns, "Sufism as a Category" (lihat Bab 1, cat. 7); H.A.R. Gibb dan Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, 2 vol. (London: Oxford University Press, 1950–57), I, 76; Johns, *Gift*, 8 (lihat Bab 1, cat. 36); Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784–1847* (London dan Malmö: Curzon, 1983),

121–25, dan Braginsky, *Heritage*, 399. bdk. A.H. Johns, "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations", *JSEAS* 26–1 (1995): 169–83.

5. Jacob Cornelisz. van Neck, *Het tvveede boeck, Iournael oft dagh-register, inhoudende een warachtich verhael ... vande reyse, gedaen ... onder't beleydt vanden admirael Iacob Cornelisz. Neck* (Middelburg: Barent Langhenes, 1601), 41; Davis, *Voyages and Works*, 151 (lihat Bab 1, cat. 36).
6. Gervaise, *Historical Description*, 64; Drewes, *Admonitions*, 11 (lihat Bab 1, cat. 21); Martin van Bruinessen, "*Pesantren* and *Kitab Kuning*: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning", dalam Wolfgang Marschall, ed., *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* (Bern: Institute of Ethnology, University of Bern, 1994), 121–45; dan "*Shari'a* Court", khususnya 172–75 (lihat Bab 1, cat. 51); Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 89. Mengenai dugaan pendirian Tegalsari, lihat Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds*, 285–87 (lihat Bab 1, cat. 73).
7. Ann Kumar, *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren, 1883–1886* (Canberra: Faculty of Asian Studies, ANU, 1985), 32; J.L.V. "Bijdrage tot de kennis der residentie Madioen", *TNI* 17–2 (1855): 1–17, khususnya 10 dst.
8. F. Fokkens, "Vrije Desa's op Java en Madoera", *TBG* 31 (1886): 477–517, pada 491; Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 17578.
9. LOr. 7931, p. 425b; 655–56, dan 1236; Olivia Remie Constable, "Funduq, Fondaco, and Khān in the Wake of Christian Commerce and Crusade", dalam Angeliki E. Laiou dan Roy Parviz Mottahedeh, ed., *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World* (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001), 145–56; P.J. Zoetmulder, *Old Javanese-English Dictionary*, 2 vol. (The Hague: Nijhoff, 1982) II, 1375; C.A. Mees, ed., *De Kroniek van Kutai*, Proefschrift Universiteit te Leiden (Santpoort, 1935), 150; dan J.J. Ras, ed., *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography* (The Hague: Nijhoff, 1968), 304–305.
10. Martin van Bruinessen, "*Kitab kuning*: Books in Arabic Script Used in the *Pesantren* Milieu", *BKI* 146–2/3 (1990): 226–69, khususnya 239, cat. 27. Lihat juga Soebardi, "Santri-Religious Elements" (lihat Bab 1, cat. 23).
11. Holger Warnk, "Some Notes on the Malay-Speaking Community in Cairo at the Turn of the Nineteenth Century", dalam Fritz Schulze dan Holger Warnk, ed., *Insular Southeast Asia: Linguistic and Cultural Studies in Honour of Professor Bernd Nothofer* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 141–52; Azra, *Origins*, 120–26 (lihat Bab 1, cat. 15).
12. Untuk kajian mendalam mengenai tradisi Patani, lihat Francis R. Bradley, "The Social Dynamics of Islamic Revivalism in Southeast Asia: The Rise of the Patani School, 1785–1909", Disertasi Ph.D., University of Wisconsin, 2010.
13. Mengenai kebangkitan Palembang, lihat Barbara Watson Andaya, *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), khususnya 115, 190–202, 227–29; lihat juga Ota Atsushi, *Changes of Regime and Social Dynamics in West Java: Society, State and the Outer World of Banten, 1750–1830* (Leiden: Brill, 2005).
14. Mengenai *Fath al-rahman,* lihat Drewes, *Directions*, 28 (lihat Bab 1, cat. 10).
15. Mengenai komunitas Arab, lihat Andaya, *To Live as Brothers*, 219–20. Mengenai al-Falimbani, lihat Mohammed Hussain Ahmad, "Shaykh 'Abd as-Samad al-Falimbani in the Nexus of 12th/18th Century Muslim Scholars in the Arab and Malay Worlds", Tesis Ph.D., Sydney, 2009. Bdk. Azra, *Origins*, 118, 124; Drewes, *Directions*, 100–05, 106–75.
16. Ahmad, "Shaykh 'Abd as-Samad al-Falimbani". Bdk. Azra, *Origins*, 118; Braginsky, *Heritage*, 566.
17. SOAS MS 11660, khususnya ff. 16b–18a, 41a; lihat juga SOAS MS 12225, f. 117b.
18. P. Voerhoeve, "A Malay Scriptorium", dalam John Bastin dan R. Roolvink, ed., *Malayan and Indonesian Studies: Essays Presented to Sir Richard Winstedt on his Eighty-fifth Birthday* (Oxford: Clarendon, 1964), 256–66, pada 259; Drewes, *Directions*, 199–207; Teuku

Iskandar, "Palembang Kraton Manuscripts", dalam C.M.S. Hellwig dan S.O. Robson, ed., *A Man of Indonesian Letters: Essays in Honour of Professor A. Teeuw* (Leiden: Foris, 1986), 67 dst.

19. M.C. Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749–1792* (Oxford: Oxford University Press, 1974), 150–54; G.W.J. Drewes, "Further Data Concerning ʿAbd al-Samad al-Palimbānī", *BKI* 132–2/3 (1976): 267–92; Drewes, *Directions*, 222; Azra, *Origins*, 112–17.
20. [Muhammad Arshad al-Banjari], *Tuhfat al-raghibin fi bayan haqiqat iman almu'minin* (Singapura dan Jeddah: Muhammad al-Nahdi wa-Awladuh, t.t.), 2; Noorhaidi Hasan, "The *Tuhfat al-Rāghibīn*: The work of Abdul Samad al-Palimbani or of Muhammad Arsyad al-Banjari?", *BKI* 163–1 (2007): 67–85. Mengenai Arshad al-Banjari secara umum, lihat Azra, *Origins*, 117–22.
21. Hasan, "Tuhfat al-Rāghibīn", 81. Untuk Nafis al-Banjari, lihat Martin van Bruinessen, "Nafis al-Banjari (Muhammad Nafīs b. Idrīs al-Banjarī)", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*, Fasc. no 2 (Paris: CNR S-E HE SS, 1998), 24–25.
22. Banjari, *Tuhfa*, 3. Bdk. Drewes, "Further Data", 276; Azra, *Origins*, 131–33, 138; Gril dan Mayeur-Jaouen, *Le soufisme à l'époque ottomane,* passim (lihat Bab 1, cat. 40).
23. Banjari, *Tuhfa*, 18–21; Ian Proudfoot, "An Expedition into the Politics of Malay Philology", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 76 (2003): 1–53, pada 22.
24. G. Tradescant Lay, "Notes Made During the Voyage of the Himmaleh in the Malayan Archipelago", dalam *The Claims of Japan and Malaysia upon Christendom, Exhibited in Notes of Voyages Made in 1837, from Canton, in the Ship Morrison and Brig Himmaleh, under Direction of the Owners*, 2 vol. (New York: E. French, 1839), II: 1–295, pada 192 dan 202. Prof. Kawashima Midori menunjukkan kepada saya beberapa salinan naskah Syattari yang dibawa kembali ke Magindanao oleh seseorang yang diyakini sebagai pengislam bangsa Maranao setelah syekhnya wafat di Palembang pada 1808.
25. Hasan, "*Tuhfat al-Rāghibīn*", 81; bdk. C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th century: Daily Life, Customs and Learning of the Moslems of the East-Indian-Archipelago*, terj. J.H. Monahan (Leiden: Brill, 1931), 287.
26. Ann Kumar, "Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of a Lady Soldier, Part 1", *Indonesia* 29 (April) 1980: 1–46, 13.
27. "Lijst der, ingevolge Resolutie 9 October 1833 No.13 ... Manuscripten, gevonden in den boedel van den naar Soerabaija gerelegeerden titulaieren Sultan van Bantam", Arsip Nasional Indonesia, KBG Dir 0094–95. Mengenai al-Mahalli dan al-Suyuti, lihat GAL II, 114, 145. Untuk sebuah terjemahan bahasa Melayu *Yawaqit*, yang diselesaikan di Mekah pada 1828 oleh Muhammad ʿAli b. ʿAbd al-Rasyid b. ʿAbdallah al-Jawi al-Qadi al-Sumbawi, lihat ʿAbd al-Wahhab al-Syaʿrani, *al-Yawaqit wa-l-jawahir fi ʿuqubat ahl al-kaba'ir*, ed. ke-2 (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa-awladahu, 1354). Mengenai *Mizan*, lihat Drewes, *Directions*, 32–33.
28. Rouayheb, "Gate of Verification", 268, 271 (lihat Bab 1, cat. 46).
29. Lihat Jan Just Witkam, *Vroomheid en activisme in een Islamitisch gebedenboek: De geschiedenis van de* Dalā'il al-Khayrāt *van al-Ǧazūlī* (Universiteitsbibliotheek Leiden: Legatum Warnerianum, 2002); lihat juga Witkam, "The Battle of the Images: Mekka vs. Medina in the Iconography of the Manuscripts of al-Jazūlī's *Dalā'il al-Khayrāt*", dalam Judith Pfeiffer dan Manfred Kropp, ed., *Theoretical Approaches for the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts: Proceedings of a Symposium Held in Istanbul, March 28–30, 2001* (Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2007), 67–82, dengan gambar pada 295–99.
30. L.W.C. van den Berg, "Het Mohammedaansche godsdienstonderwijs op Java en Madoera en de daarbij gebruikte Arabische boeken", *TBG* 31 (1887): 518–55, pada 519; C. Snouck Hurgonje, "Brieven van een Wedono-Pensioen", (1891–92), dalam *VG* IV–i, 111–248, pada 160–61; M. Lindenborn, "Langgars en Pesantrèns", *MNZG* 61 (1917), 119–27, 120.

31. Muhammad Zayn al-Din al-Sumbawi, *Siraj al-huda pada menyatakan 'aqidat ahl al-taqwa* (Mekah: al-Mirriyya, 1303), 20.
32. Mengenai *Alf Masa'il*, serangkaian pertanyaan yang diyakini diajukan kepada Nabi oleh seorang pemimpin Yahudi, lihat G.F. Pijper, *Het boek der duizend vragen* (Leiden: Brill, 1924); G.W.J. Drewes, "Javanese Versions of the 'Questions of 'Abdallah b. Salam'", *BKI* 142–2/3 (1986): 325–27; dan Ronit Ricci, "Translating Conversion in South and Southeast Asia: The Islamic *Book of One Thousand Questions* in Javanese, Tamil and Malay", Disertasi Doktoral, University of Michigan, 2006. Menurut sebuah laporan yang ditulis pada 1830-an, *Sittin* masih lazim digunakan di Jawa sebagai lanjutan "semoro-kandi" (yakni, soal-jawab Samarqandi). J.A. van der Chijs, "Bijdragen tot de geschiedenis van het inlandsch onderwijs in Nederlandsch-Indië", *TBG* 14 (1864): 212–323, pada 232.
33. A.W.T. Juynboll, "Een Moslimsche catechismus in het Arabisch met eene Javaansche interlineare vertaling in pegonschrift: Uitgegeven en in het Nederlandsch vertaald", *BKI* 29 (1881): 215–31, pada 217–21. Untuk sebuah contoh abad kesembilan belas yang tak lengkap dari Jawa, yang dijilid bersama dengan *Umm al-barahin* dan apa yang dimaksudkan sebagai ringkasan *Ma'rifat al-islam*, lihat PUL, Islamic Manuscripts, Third Series, 645.
34. Sumbawi, *Siraj al-huda*, 2, 36 dst..
35. Sumbawi, *Siraj al-huda*, 36–37.
36. LOr. 7084, *[Bab] ma'rifat al-islam wa-l-iman*, 7a; C. Snouck Hurgronje, "Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islâm", (1882) in *VG* II, 1–58, pada 49.
37. IOL , Add. 2645, pada folio 5r dan 116r. bdk. M. C. Ricklefs dan P. Voorhoeve, *Indonesian Manuscripts in Great Britain: A Catalogue of Manuscripts in Indonesian Languages in British Public Collections* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 45.
38. Johns, *Gift*, 11–12; LOr. 7274; I ff. 1b–15a; IOL MSS Jaw. 50, 203a–202b dan IOL MSS Jaw. 77, 30–31. Lihat juga LOr. 7369 (tempat silsilahnya berakhir dengan Babah Ibrahim dari Kampung Tinggi) dan LOr. 7424 (no. IV) dan LOr. 7397.
39. *Kayfiyyat khatm qur'an* (Bombay: Fath al-Karim, 1298), 120–22.
40. *Kayfiyyat khatm qur'an*, 127–30. Halaman 131–34 kemudian disediakan untuk membahas ritus tarekat Sammaniyyah yang diwariskan oleh tiga cendekiawan Patani lainnya.
41. IOL MS Jaw. 77, setelah hlm. 36 (setelahnya MS tidak diberi nomor halaman).
42. IOL MSS Jaw. 50, f. 203a.
43. Dale F. Eickelman dan Armando Salvatore, "Muslim Publics", dalam Dale F. Eickelman, ed., *Public Islam and the Common Good* (Leiden: Brill, 2004), 3–27.
44. A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile", dalam Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford: Clarendon, 1988), 257–87; Braginsky, *Heritage*, passim (lihat Bab 1, cat. 11).
45. Nico Kaptein, "The *Berdiri Mawlid* Issue Among Indonesian Muslims in the Period from Circa 1875 to 1930", *BKI* 149–1 (1993): 124–53, khususnya 127, 130–31.
46. Michael Sells, "Ascension", dalam Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Georgetown University, Washington DC: Brill, 2007); Johns, *Gift*, 78–79; Sya'rani, *Yawaqit*, 8; Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds*, 66; Kartawidjaja dalam Lindenborn, "Langgars en Pesantrèns", 126.

Tiga: Reformasi dan Meluasnya Ruang Muslim, 1800–1890

1. Ahmad b. Zayni Dahlan, *al-Futuhat al-islamiyya ba'da mudiyy al-futuhat al-nabawiyya*, 2 vol (Mekah: al-Mirriyya, 1302), II, 202–06.
2. Dahlan, *Futuhat*, II, 206, 209.
3. Dahlan, *Futuhat*, II, 207 dst.; IOL, Add. 12389, f 58b. Kunjungan ke Bone barangkali terjadi setelah 1806 dan sebelum wafatnya Ahmad al-Salih (berkuasa 1775–1812). Makam Ahmad al-Badawi sebenarnya berada di Tanta, Mesir.

4. Dobbin, *Islamic Revivalism* (lihat Bab 2, cat. 4); bdk. Jeffrey Hadler, *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Indonesia Through Jihad and Colonialism* (Ithaca dan London: Cornell University Press, 2008). Untuk Sumbawa, lihat H. Zollinger, "Verslag van eene reis naar Bima en Soembawa, en naar eenige plaatsen op C elebes, Saleijer en Floris, gedurende de maanden Mei tot December 1847", *VBG* 23 (1850): 1–224, khususnya 169–70.
5. Dobbin, *Islamic Revivalism*, 123. Bdk. E. P. Wieringa, "A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the *Syair Makah dan Madinah*", *Die Welt des Islams* 42–2 (2002): 174–206, pada 191. Mengenai gagasan "perumusan ulang" praktik-praktik tarekat, lihat Mark Sedgwick, *Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799–2000* (Leiden: Brill, 2005).
6. Lihat penggambaran Imam Bonjol dalam Gbr. 4 sebagaimana diambil dari H.J.J.L. de Stuers, *De vestiging en uitbreiding der Nederlanders ter westkust van Sumatra*, 2 vol. (Amsterdam: van Kampen, 1849–50), II, menghadap hlm. 163; tetapi, bandingkan dengan gambar seorang pengikut dalam *TNI* 1–2 (1839), antara 140 dan 141. Para sarjana lain menyebutkan konsumsi kopi oleh kalangan Padri, yang mereka yakini dijauhi oleh kaum Wahhabi. Lihat H.A. Steijn Parvé, "De secte der Padaries (Padries) in de Bovenlanden van Sumatra", *TBG* 3 (1855): 249–78, pada 269, cat. 1.
7. Steijn Parvé, "De secte der Padaries", 261, 264 cat. 2. Bdk. Dobbin, *Islamic Revivalism*, 134.
8. Lihat JALAL AL-DIN. Bdk. E. Ulrich Kratz dan Adriyetti Amir, *Surat keterangan Syeikh Jalaluddin karangan Fakih Saghir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002).
9. JALAL AL-DIN, 37 dst. Sebaliknya, Steijn Parvé memaparkan gerakan ini pada dasarnya merupakan hasil kerja Haji Miskin. Lihat Steijn Parvé, "De secte der Padaries", 254–61.
10. JALAL AL-DIN, 16, 31, 47; bdk. Dobbin, *Islamic Revivalism*, 135.
11. JALAL AL-DIN, 38 dst.; Hadler, *Muslims and Matriarchs*, 24.
12. Wieringa, "Tale of Two Cities", 182, 195–96.
13. Bdk. Wieringa, "Tale of Two Cities", 190–91; Suryadi, "Shaikh Daud of Sunur: Conflict Between Reformists and the Shattâriyyah Sûfî Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century", *Studia Islamika* 8–3 (2001): 57–124.
14. Mengenai ʻAbdallah b. ʻAbd al-Qahhar, lihat Van Bruinessen, "*Shari'a* Court", 182 (lihat Bab 1, cat. 51). Untuk rujukan Naqsyabandiyyah (di antara tarekat-tarekat yang lain) dalam naskah-naskah Banten, lihat Djajadiningrat, *Critische beschouwing*, passim (lihat Bab 1, cat. 18); dan Edel, *Hikajat Hasanoeddin*, khususnya 36 dan 138–39 (lihat Bab 1, cat. 63). Untuk analisis mengenai perumusan retrospektif semacam itu pada abad ketujuh belas, lihat Martin van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam", *BKI* 150 (1994): 305–329.
15. Ini adalah Ismaʻil b. ʻAbdallah al-Jawi al-Mankasari. MS Bone sekarang disimpan oleh Aga Khan Museum di Toronto. Terima kasih kepada Annabel Gallop.
16. Arnold Snackey, ed., *Sair Soenoer Ditoeroenkan dari ABC Melajoe-Arab dan Diterangkan oleh Arnold Snackey* (Batavia: Albrecht en Co., 1888), 10–14. Bdk. A.W.P. Verkerk Pistorius, *Studiën over de inlandsche huishouding in de Padangsche Bovenlanden* (Zalt-Bommel: Noman en Zoon, 1871), 199, 201, 211–12. Untuk pengenalan diri Da'ud, lihat LOr. 12.161 f.17.
17. Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah), *Ajahku: Riwayat hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan perdjuangan kaum agama di Sumatera* (Jakarta: Widjaja, 1967), 34–35; bdk. Snackey, *Sair Soenoer*, 12.
18. B. Schrieke, "Bijdrage tot de bibliographie van de huidige godsdienstige beweging ter Sumatra's Westkust", *TBG* 59 (1919–21): 249–325, pada 263, 266.
19. E.B. Kielstra, "Onze aanrakingen met Troemon", *IG* 10–2 (1888): 1191–1207, pada 1192–93; Sjafnir Aboe Nain, *Naskah Tuanku Imam Bonjol* (Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau, 2004) ms hlm. 39–54, khususnya 50; bdk. Hadler, *Muslims and Matriarchs*, 27–28; LOr. 1751.

20. P.B.R. Carey, *Babad Dipanagara: An Account of the Outbreak of the Java War (1825–1830)* (Kuala Lumpur: M.B.R.A.S., 1981), xxxviii–ix; ini kemudian digantikan oleh karya monumentalnya *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785–1855* (Leiden: KITL V, 2008).
21. Kecuali disebutkan lain, rujukan pada sejarah personal Diponegoro berasal dari karya Carey, *Power of Prophecy* dan karya M.C. Ricklefs, "Dipanagara's Early Inspirational Experiences", *BKI* 130–2/3 (1974): 227–58.
22. Carey, *Babad*, 258, cat. 99, mencatat bahwa pusat-pusat utama ulama pada waktu itu berada di Dongkelan, Kasongan, Papringan, Plasa Kuning, dan Purwarĕja. Mengenai Kiai Mojo dan hubungannya dengan Diponegoro, lihat *Babad*, 262, cat. 110; tempat Carey mencatat bahwa putra Mojo, Kiai Imampura, belajar di Tegalsari.
23. Salah satu salinan *Tuhfa al-mursala* berbahasa Jawa dimiliki oleh bangsawan Yogyakarta dan sahabat Diponegoro, Raden Ayu Danureja (l. sekitar 1771), yang keluarganya menyokong Taftayani di tanah mereka di Melangi sebelum Mei 1805. Sementara itu, seorang penerus di Melangi kemudian hari tampaknya menjadi seorang murid Kiai Mojo. Carey, "Further Note"; dan *Power of Prophecy*, 90–91.
24. Mengenai buku catatan Makassar ke-2, lihat Carey, *Babad*, xxxi; *Power of Prophecy*, 113–14, 744–45.
25. "Diponegoro", Manado, 15 Desember 1919, dalam LOr. 8652 K (3).
26. J.P. Schoemaker, "De gevangenneming van Kiai Modjo: Schets uit den Javaoorlog", *TNI* 5–3 (1899): 277–307, pada 281.
27. Ricklefs, "Dipanagara's Early Inspirational Experiences", 253–54.
28. Carey, *Babad*, xliv; Ricklefs, "Dipanagara's Early Inspirational Experiences", 241–45.
29. Carey, *Babad*, xvlvii.
30. Cornelis Fasseur, *The Politics of Colonial Exploitation: Java, the Dutch, and the Cultivation System*, R.E. Elson dan Ary Kraal, terj. (Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, 1992).
31. J.L.V. "Bijdrage", 11 (lihat Bab 2, cat. 7); S.E. Harthoorn, "De zending op Java en meer bepaald die van Malang", *MNZG* 4 (1860): 103–36, 212–52, pada 237.
32. Fokkens, "Vrije Desa's", 499–500; Snouck Hurgronje, "Brieven", 178 (lihat Bab 2, cat. 30).
33. Baik al-Saqqaf maupun Salim b. Sumayr dilaporkan aktif di Singapura setelah kedatangan Raffles. Al-Saqqaf wafat di Gresik sekitar 1875, dan Bin Sumayr wafat di Batavia pada 1853. C.B. Buckley, *An Anecdotal History of Old Times in Singapore* 2 vol. (Singapore: Fraser and Neave, 1902), II, 564–65; Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 519, 526–27 (lihat Bab 2, cat. 30); Snouck Hurgronje, "Brieven", 182.
34. Mengenai 'Abd al-Ghani dan hubungannya dengan Junayd Batavia, lihat Snouck Hurgronje, *Mekka*, 262–63 (lihat Bab 2, cat. 25); dan LOr. 7931, 425.
35. Bibliografi Heer memuat sekitar tiga lusin judul mulai yurisprudensi dasar hingga karya-karya biografi wali dan Sufisme secara umum. Nicholas Heer, *A Concise Handlist of Jawi Authors and their Works* (Seattle: t.p., 2007).
36. LOr. 7931, 140 dst.
37. LOr. 7931, 229, 799.
38. LOr. 7572; Sugahara Yumi, "Kitab Jawa: Islamic Textbooks Written in Javanese (Pegon)", dalam Kawashima Midori, Arai Kazuhiro, Yamamoto Hiroyuki, ed., *Proceedings of the Symposium on Bangsa and Umma* (Tokyo: Sophia University, 2007), 113–31, 40–48.
39. Martin van Bruinessen, "Saleh Darat", dalam *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique, du XIXe siècle à nos jours*, (Paris: CNRS-EHESS, 1998) Fasc. no 2., 25–26.
40. Lindenborn, "Langgars en Pesantrèns", 121, 123. Selain *Safina* dan *Sittin*, Kartawidjaja menyebutkan *Sullam al-tawfiq* karya 'Abdallah b. al-Husayn b. Tahir (w. 1855). Bdk. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 519, 527.

41. Lindenborn, "Langgars en Pesantrèns", 124–26 (lihat Bab 2, cat. 30).
42. M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other visions, c. 1830–1930* (Singapura: NUS Press, 2007), 72.
43. J.L.V. "Bijdrage", 14–15. Sebagai perbandingan, di Bagelan yang letaknya tak jauh pada 1843, haji hanya berjumlah 17 orang, dan santri 206, dari jumlah populasi "geestelijken" sebanyak 8.000: P. Bleeker, "Opgave der Mohammedaansche geestelijkheid in de res. Bagelan", *TNI* 2 (1850), 19.
44. Harthoorn, "De zending op Java", 240–1; Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 203–204 (lihat Bab 1, cat. 22); Carel Poensen, "Een en ander over den godsdienstigen toestand van den Javaan", *MNZG* 8 (1864): 214–63.
45. Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams* 22 (1982): 1–36.
46. Abu-Manneh, "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya", 13, 15–16.
47. Butrus Abu-Manneh, "Khalwa and rabita in the Khalidi order", dalam M. Gaborieau, A. Popovic dan T. Zarcone, ed., *Naqshbandis: cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* (Istanbul: Isis, 1990), 283–302.
48. Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 2001), 102.
49. Michael Laffan, "'A Watchful Eye': The Meccan Plot of 1881 and Changing Dutch Perceptions of Islam in Indonesia", *Archipel* 63–1 (2002): 79–108.
50. G.W.J. Drewes, *Drie Javaansche goeroe's: Hun leven, onderricht en messiasprediking*, Disertasi Doktoral (Leiden: Vros, 1925).
51. I.J. [*sic*] van Sevenhoven, "Java: ten dienste van hen die over dit eiland wenschen te reizen", *TNI* 2–1 (1839): 321–55, pada 350–51.
52. LOr. 7931, 73, 77; Drewes, *Drie Javaansche goeroe's*, 10–18.
53. Lihat surat-surat Ahmad Rifa'i, dalam KITLV, DOr.22, khususnya 22–26; dan Residen Yogyakarta, Van Baak, pada GG, 31 Oktober 1881, rahasia, dalam MR 1881, no. 1041.
54. Kumar, *Diary* (lihat Bab 2, cat. 7).
55. Mengenai klaim Mas Rahmat, lihat Kumar, *Diary*, 65, 81–94. Mengenai *Bayan al-sirr* yang anonim, lihat Drewes, *Directions*, 35 (lihat Bab 1, cat. 10). *Tuhfa* di sini lebih mungkin adalah karya al-Haytami ketimbang karya al-Burhanpuri. Juga jelas dari laporan-laporan Belanda bahwa beberapa guru Akmali memiliki *Fath al-rahman* dan *Hikam*. Lihat J.J. Verwijk dalam MR 1889, no. 41.
56. Ini adalah *Fath al-mubin*. S. Keijzer, *Onze tijd in Indie* (Den Haag: Susan, 1860), 54. Dinyatakan bahwa 'Abd al-Mannan Dipomenggolo (w. 1862), pendiri Pesantren Tremas pada 1830, dan kakek Mahfuz Tremas (1868–1920), belajar di Mesir di bawah bimbingan al-Bajuri, sebagaimana cucunya lebih menyukai kontak dengan para cendekiawan Mesir di Mekah seperti Abu Bakr Syatta'. Martin van Bruinessen, "Mahfuz b. 'Abd Allah al-Tarmasi (K.H. Mahfudz Tremas, w. 1338/1920)", *Dictionnaire biographique,* Fasc. no 1., 30–31.
57. Alfred von Kremer, *Aegypten: Forschungen über Land und Volk während eines zehn jährigen Aufenthalts*, 2 vol. (Leipzig: Brockhaus, 1863), II, 279; Ignaz Goldziher, "Universitäts-Moschee El-Azhar", dalam Georg Ebers, ed., *Aegypten in Bild und Wort*, 2 vol. (Stuttgart and Leipzig: Hallberger, 1879), II, 71–90, pada 88. Menurut Azhari yang berkunjung ke Leiden pada 1883, beberapa Jawi yang tidak puas dengan pendidikan di Tanah Air pindah ke al-Azhar. C. Snouck Hurgronje, "Een en ander over het inlandsch onderwijs in de Padangsche bovenlanden" (1883), dalam *VG* IV–1, 27–52, 37, cat. 2.
58. 'Umar 'Abd al-Jabbar, *Siyar wa-tarajim: Ba'd 'ulama'ina fi l-qarn al-rabi' 'ashr lilhijra*, ed. ke-3 (Jeddah: al-Kitab al-'Arabi al-Sa'udi, 1982), 288; Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam: Syech Nawawi al-Banteni Indonesia* (Jakarta, 1978); dan Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Bahasa Melayu bahasa ilmu: Meninjau pemikiran Syeikh Ahmad b. Muhammad Zain al-Fattani", *Jurnal Dewan Bahasa*, 34 (Maret 1990): 201–206.

59. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 523.
60. MR 1889, no. 41; Drewes, *Drie Javaansche goeroe's*, 49.
61. LOr. 5567, *Wulang Haji*, disalin September 1873.
62. Zamakhsyari Dhofier, "Kinship and Marriage among the Javanese Kiai", *Indonesia* 29 (April 1980): 47–58.
63. Ricklefs, *Polarising Javanese Society*, 70.
64. K.F. Holle, "Mededeelingen over de devotie der Naqsjibendijah in den Ned. Indischen Archipel", *TBG* 31 (1886): 67–81, khususnya 67, 69–76; Martin van Bruinessen, "Controversies and Polemics Involving the Sufi Orders in Twentieth-Century Indonesia", dalam F. de Jong dan B. Radtke, ed., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden dan Boston: Brill, 1999) 705–28, pada 710–12; 'Utsman b. 'Abdallah b. 'Aqil, *al-Nasiha al-aniqa lil-mutalabbisin bi-l-tariqa* ([Batavia]: t.p., t.t.), 2.
65. 'Abd al-Jabbar, *Siyar wa-tarajim*, 71; H.W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Ismail Al Minangkabawi: Penyiar Thariqat Naqsyabandiyah Khalidiyah* (Solo: Ramadhani, 1985); William G. Shellabear, "A Malay Treatise on Popular Sūfī Practices", dalam *The Macdonald Presentation Volume* (Princeton dan London: Princeton University Press dan Oxford University Press, 1933), 349–70, pada 351–53.
66. Mengenai Ahmad Lampung, lihat Snouck Hurgronje, *Mekka*, 259–61; dan *AA* III, 1874. Muhammad Ma'ruf b. 'Abdallah bertugas sebagai khatib Jumat di Palembang pada 1870-an; Drewes, "Further Data", 227. Untuk catatan singkat mengenai Muhammad Isma'il b. 'Abd al-Rahim al-Bali, lihat edisi Mekah *Fath al-'arifin*-nya dari 1323 H.
67. LOr. 7931, 19–21.
68. *Kayfiyyat khatm qur'an*, 150.
69. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", pada 521 dan 526; Snouck Hurgronje, "Een en ander", 41; LOr. 7931, passim.; *Mekka*, 192.
70. Bernard Lewis, *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Bdk. Orlin Sabev, "The First Ottoman Turkish Printing Enterprise: Success or Failure?" dalam Dana Sajdi, ed., *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century* (London: Taurus, 2008), 63–89.
71. Pas tersebut direproduksi dalam Alastair Hamilton, *Arab Culture and Ottoman Magnificence in Antwerp's Golden Age* (T.t.: The Arcadian Library dan Oxford University Press, 2001), 86.
72. Ian Proudfoot, "Mass Producing Houri's Moles, or Aesthetics and Choice of Technology in Early Muslim Book Printing", dalam P.G. Riddell dan A.D. Street, ed., *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony Johns* (Leiden: Brill, 1997), 161–84.
73. Bdk. Nile Green, "Journeymen, Middlemen: Travel, Trans-Culture and Technology in the Origins of Muslim Printing", *IJMES* 41–42 (2009): 203–24.
74. Ian Proudfoot, *Early Malay Printed Books: A Provisional Account of Materials Published in the Singapore-Malaysia Area up to 1920, Noting Holdings in Major Public Collections* (Kuala Lumpur: Academy of Malay Studies and The Library, University of Malaya, 1993), 14 dan 464; dan Proudfoot, "Malays Toying with Americans: The Rare Voices of Malay Scribes in Two Houghton Library manuscripts", Harvard Library Bulletin 11–1 (Musim Semi 2000): 54–69.
75. Jan van der Putten dan Al Azhar, pengantar dan ed., *Di dalam berkekalan persahabatan: "In everlasting friendship", Letters from Raja Ali Haji* (Leiden: Department of Languages and Cultures of Southeast Asia and Oceania, 1995), 11, cat. 2.
76. H. von Dewall, "Eene inlandsche drukker te Palembang", *TBG* 6 (1857): 193–98. Von Dewall pada gilirannya menawarkan Al-Quran itu kepada Belanda seharga *f*30. Lihat von Dewall kepada Residen Palembang, Riau, 8 September 1857; dan von Dewall di Riau, 19 Februari 1858, dalam Perpustakaan Nasional H25.

77. N.J.G. Kaptein, "An Arab Printer in Surabaya in 1853", *BKI* 149–2 (1993): 356–62. Salinan-salinan *Syaraf al-anam* seperti yang diproduksi oleh al-Habsyi masih akan muncul. Untuk contoh belakangan yang diproduksi di Bombay sekitar 1906 sebagai bagian dari sebuah buku doa yang dimaksudkan untuk pasar Asia Tenggara, lihat t.p., *Majmu'at mawlud* (Bombay: Muhammadiyya, 1324). Lihat Gbr. 10.
78. J. van der Putten, "Printing in Riau: Two Steps Toward Modernity", *BKI* 153–4 (1997): 717–36, pada 721.
79. Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, 181–82. Sebuah salinan abad kedelapan belas *Bidayat al-mubtadi bi-fadl allah al-mahdi* seperti disimpan oleh PNR I adalah W17.
80. Yusuf al-Ghani b. Sawwal al-Sumbawi, *Bidayat al-mubtadi wa-'umdat al-awladi* (Istanbul: t.p., 1305), 118–20.
81. Lihat *Katalog Manuskrip Melayu Koleksi Perpustakaan Negara Malaysia* (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 2000), 66. Berdasarkan sebuah salinan yang dibuat pada 1862, katalog Malaysia ini menyatakan bahwa penulisnya adalah Arsyad al-Banjari, tetapi ini barangkali adalah rujukan untuk transkripsi atas usaha Arsyad al-Jawi terhadap edisi cetak dari 1861.
82. Sumbawi, *Bidayat al-mubtadi*, 118–20.
83. Pada masa belakangan Ahmad bertugas sebagai *syeikh al-sadat* di Mekah, tempat dia dimakamkan. Sementara 'Abd al-Jabbar merujuk kepada 'Abd al-Rahman sebagai mantan mufti mazhab Syafi'i, tampaknya yang dia maksud Ahmad, ayah 'Alawi al-Saqqaf (1839–1916). Putra 'Abd al-Rahman yang lain, Muhammad (w. 1906), bertugas sebagai Konsul Utsmani di Singapura. Lihat Buckley, *Anecdotal History*, II, 564–65; 'Abd al-Jabbar, *Siyar wa-tarajim*, 137, 147.
84. Sumbawi, *Bidayat al-mubtadi*, 17, 23, 113–15.
85. Sumbawi, *Bidayat al-mubtadi*, 20, 37. Di tempat lain (hlm. 88), al-Sumbawi menyebutkan secara eksplisit manfaat penggunaan "kamper Barus" untuk membersihkan jenazah.
86. *Kayfiyyat khatm [al-]Qur'an* sudah ada selama beberapa dekade. Sebuah MS tak lengkap dari pertengahan abad kesembilan belas disimpan di Perpustakaan Nasional Malaysia. Lihat MSS 2269(c), digambarkan dalam *Katalog Manuskrip Melayu*, 21–22. Sebuah edisi Kairo dari 1923 tidak memuat banyak bagian yang didiskusikan di sini; bdk. *Kayfiyyat khatm qur'an* (Kairo: al-Halabi), 1342.
87. *Kayfiyyat khatm qur'an*, 117, 152.
88. *Kayfiyyat khatm qur'an*, 172–78; bdk. 'Abd al-Jabbar, *Siyar*, 71; Van Bruinessen, "Kitab kuning", 252 (lihat Bab 2, cat. 10).
89. Muhammad Zayn al-Din al-Sumbawi, *Manasik al-hajj* ([Bombay:] Fath al-Karim, 1305); *Minhaj al-salam* (Istanbul: al-Khayriyya, 1305); *Siraj al-huda* (lihat Bab 2, cat. 31).
90. LOr. 7931, 78–80, 90, 169.
91. Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, 29.
92. Snouck Hurgronje, "Brieven", 183.
93. Azyumardi Azra, "A Hadrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid 'Uthmân", dalam Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith, ed., *Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s* (Leiden, New York dan Cologne: Brill, 1997), 249–63; Nico Kaptein, "Sayyid 'Uthmān on the Legal Validity of Documentary Evidence", *BKI* 153–1 (1987): 85–102; dan "The Sayyid and the Queen: Sayyid 'Uthmān on Queen Wilhelmina's Inauguration on the Throne of the N etherlands in 1898", *Journal of Islamic Studies* 9–2 (1998): 158–77.
94. *Qamar al-zaman*, syair 77–79. Terima kasih kepada Nico Kaptein (p.p. 27 November 2006).
95. Bdk. [al-Banjari], *Tuhfat al-raghibin* 18 (lihat Bab 2, cat. 20).
96. 'Utsman b. 'Abdallah b. 'Aqil b. Yahya, *Manhaj al-istiqama fi l-din bi-l-salama* (Jakarta: Maktabat al-Madaniyya, t.t. [cetak ulang edisi 1890]), 15–16, 41–43, 45–46, dan 59.
97. 'Utsman b. 'Abdallah b. 'Aqil, *al-Wathiqa al-wafiyya fi 'uluww sha'n tariqat alsufiyya* ([Batavia]: t.p., 1303), khususnya 14 dan 19.

98. Ahmad b. Zayni Dahlan, *Risala raddiyya ʿala risalat al-shaykh Sulayman Afandi* (Mekah: al-Miriyya, 1301), 1.
99. ʿUtsman b. ʿAbdallah b. ʿAqil b. Yahya, *Arti tarekat dengan pendek bicaranya* (Batavia: t.p., 1301), 11; bdk. C. Snouck Hurgonje, "Een rector der Mekkaansche universiteit (met aanhangsel)", (1887) in VG III, 65–122, 72. Mengenai ʿAbd al-Wahhab Langkat, lihat Abdullah, *Syeikh Ismail*, 62–75; dan van der Putten, "Printing in Riau", 726.
100. Annabel Gallop, p.p., November 2008; Gallop, "From Caucasia to Southeast Asia: Daghistani Qur'ans and the Islamic Manuscript Tradition in Brunei and the Southern Philippines, I", *Manuscripta Orientalia* 14–1 (2008): 32–56.
101. Dahlan, *Risala raddiyya*, 5.
102. Surat-surat dari Deli dan Langkat memuat tanda tangan Muhammad Saʿid Qasati Banjar, ʿAbd al-Rahman Banjar, Zayn al-Din Rawa, dan Muhammad Yunus b. ʿAbd al-Rahman. Lihat Dahlan, *Risala raddiyya*, 12.
103. Snouck Hurgonje, "Een rector", 71.
104. Snouck Hurgonje, "Een rector", 91.
105. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 286–87. Kolofon pada *Siraj al-huda* karya al-Sumbawi yang terbit pada April 1886 menunjukkan bahwa al-Fatani bukanlah direktur keseluruhan percetakan tersebut, peran itu juga dipegang oleh ʿAbd al-Ghani Afandi Shuwayki Zadeh.
106. Abdullah, "Bahasa Melayu bahasa ilmu", 201–206. Di tempat lain Wan Shaghir telah menyatakan bahwa al-Fatani berusaha meyakinkan al-Halabi untuk mencetak buku-buku berbahasa Melayu pada 1876, yang tampaknya baru mereka lakukan pada 1890-an. Mohammad Shaghir Abdullah, *Wawasan pemikiran Islam: Ulama Asia Tenggara*, 7 vol (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2000), II, 95–96.
107. Mengenai Ahmad al-Fatani, lihat V. Matheson dan M.B. Hooker, "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition", *JMBRAS* 61–1 (1988): 1–86, khususnya 28–30. Mengenai Mekah, Snouck Hurgronje, dengan mendasarkan dirinya pada "Almanak Hijaz" untuk 1303, menyatakan bahwa kalender itu terbit pada 1883 dan di dalamnya termuat dua belas buku berbahasa Melayu; Snouck Hurgonje, "Een rector", 70.
108. N.J.G. Kaptein, *The Muhimmât al-nafâ'is: A Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century* (Jakarta: INIS, 1997).
109. Muhammad b. ʿAbdallah al-Khani al-Khalidi, *al-Bahja al-saniyya fi adab altariqa al-ʿaliyya al-khalidiyya al-naqshbandiyya* (Kairo: al-Maymuniyya, 1319), 3.
110. Muhsin Mahdi, "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books", dalam George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East* (Albany, NY: State University of New York Press/Library of Congress, 1995): 6–7; lihat juga Dale F. Eickelman dan Armando Salvatore, "Muslim Publics", dalam Armando Salvatore dan Dale F. Eickelman, ed., *Public Islam and the Common Good* (Leiden: Brill, 2004), 3–27, pada 12–13; dan Martin van Bruinessen, "After the Days of Abû Qubays: Indonesian Transformations of the Naqshbandiyya Khâlidiyya", *Journal of the History of Sufism* 5 (2008): 225–51.
111. Mengenai al-Khanis dan al-Syaʿrani, lihat Leila Hudson, "Reading al-Shaʿrānī: The Sufi Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus", *Journal of Islamic Studies* 15–1 (2004): 39–68. Menurut para informan van den Berg di Semarang, salinan-salinan *Jamiʿ al-usul* dari Mediterania Timur yang dicetak pada 1287 H (1870–71) terkenal di Jawa. L.W.C. van den Berg, "Over de devotie der Naqsjibendîjah in den Indischen Archipel", *TBG* 28–2 (1883): 158–75, pada 171. Empat tahun kemudian van den Berg mengaitkan naskah ini, dan dua lainnya (*al-Ghunya li-talab al-tariqa* oleh Salih ʿAbd al-Qadir b. Musa [w. 1165–66] dan *al-Fath al-rabbani wa-l-fayd al-rahmani* oleh ʿAfif al-Din b. al-Mubarak) dengan para murid Sulayman Afandi yang mengajar di Cirebon, Semarang, Surabaya, Bangil, dan Madura. Van den Berg, "Mohammedaansche

godsdienstonderwijs", 553. Ini dikonfirmasi oleh Snouck Hurgronje pada 1889 ketika dia menemukan para guru Khalidi memiliki *Jami' al-usul* edisi Istanbul yang bahkan lebih awal dari 1276 H (1859–60); LOr. 7931, 165.

112. Ahmad Khatib b. 'Abd al-Ghaffar Sambas, *Futuh al-'arifin yaitu bicara tariqat al-qadiriyya al-naqshbandiyya li-mawlana al-shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani* (Singapura: 'Abdallah al-Khatib al-Falimbani, Inci' Muhammad Sidin dan al-Hajj Muhammad Yahya, 1287).
113. Untuk sebuah edisi belakangan dari 1323 H, lihat Shellabear, "Malay Treatise".
114. *Mawahib* adalah terjemahan bahasa Melayu dari sebuah karya Muhammad b. 'Abd al-Da'im b. bt. Maylaq, dan 1883 diketahui publikasi pertama sebuah buku panduan untuk tarekat Naqsyabandiyyah di Singapura. Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, 212, 342.
115. Bdk. Wieringa, "Tale of Two Cities", 183, 187.
116. Lihat catatan tulisan tangan Snouck pada salinan edisi Mekah dari 1305 (1886–87) milik Universitas Leiden, nomor rak 8187 A 28; dan *AA* II, 1218. Sebuah MS Jakarta salinan dari sebuah karya cetakan ada pada PNR I ML 149.
117. Lihat LOr. 7310. Mengenai perpustakaan Hajji Harun, lihat *AA* III, 1856–75.
118. *Kayfiyyat khatm qur'an*, 23, 51, 120–52.
119. Misalnya, sebuah salinan *Bidayat al-hidaya* atau *Fath al-mu'in* yang dibeli di Mekah pada pertengahan 1880-an berharga lima belas piaster, sedangkan *Fayd al-rahman* berbahasa Jawa yang lebih kecil berharga sekitar delapan piaster. Lihat daftar harga 28 buku yang dikirimkan oleh Aboe Bakar Djajadiningrat kepada Snouck yang diterimanya 5 April [1886?], dalam LOr. 7111.
120. Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, 28.
121. Sebuah versi yang lebih belakangan muncul dari percetakan Muhammad Arsyad dari Semarang. *Sha'ir shari'a dan tariqa* (Singapura: sekitar 1880-an).
122. Proudfoot, *Old Muslim Calendars*, 87 (lihat Bab 2, cat. 1). Bdk. J. Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā* (Leiden dan New York: Brill, 1997); dan Sayyid 'Utsman, *al-Qawanin al-shar'iyya li-ahl al-majalis al-hukmiyya bi tahqiq al-masa'il li-tamyiz lahum al-haqq min al-batil = Segala aturan hukum syara' bagi ahli-ahli majlis hukum syara'* (Batavia: t.p., 1324), Bab 14.
123. Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course, and Sequel* (The Hague: Nijhoff, 1966).
124. 'Utsman, *Arti tarekat*, 3–7 (lihat cat. 99 di atas).
125. C. Snouck Hurgronje, "Eenige Arabische strijdschriften besproken" (1897), dalam *VG* III, 149–88. Bdk. Thomas Eich, "Publish or Perish in 19th Century Sufism: New Materials on Abu'l-Huda al-Sayyadi", akan terbit. Di antara peserta dalam perdebatan semacam itu adalah Amin b. Hasan al-Madani (w. 1898).
126. Dahlan dikenal sebagai guru yang mengajarkan doa-doa Haddadi kepada para siswa elite seperti putra Penghulu Bagelan dan 'Abd al-Kafi di Samolangu, Kebumen. Lihat LOr. 7931, hlm. 231 dan 256. Mengenai 'Abdallah b. 'Alawi b. Hasan al-'Attas (1860–1916), kelahiran Cirebon, yang konon mendirikan subcabang 'Attasiyyah dari Haddadiyyah di India pada 1886, lihat Arai, "Arabs Who Traversed", 173; dan 'Attas, *Taj al-a'ras*, II, 702 (lihat Bab 1, cat. 16).
127. Saya berutang budi untuk pengamatan ini kepada Nico Kaptein.
128. Snouck Hurgronje, "Eenige Arabische strijdschriften", 168–69.
129. *Kayfiyyat khatm qur'an*, 142; 'Abdallah b. 'Alawi al-Haddad, *al-Nafa'is al-'uluwiyya fi l-masa'il al-sufiyya* (t.t.: Dar al-Hawi, 1993), ix, 16–21.
130. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 268–72, 284.
131. Pak Sonhaji, p.p., Pesantren Wahid Hasyim, Gaten, Yogyakarta, 2002.
132. Heer, *Handlist*, 6–7.
133. Sumbawi, *Siraj al-huda*, 8–9.

BAGIAN DUA: KEKUASAAN DALAM PENCARIAN PENGETAHUAN

Empat: Berbagai Pandangan Fundamental mengenai Islam Hindia, 1600–1800

1. Frederik de Houtman, "Cort Verhael van Frederik de Houtman", in W. S. Unger, ed., *De Oudste reizen van de Zeeuwen naar Oost-Indië* (Gouda, 1880), 64–111, pada 110.
2. Jan Huygen van Linschoten, *Reys-geschrift vande navigatien der Portugaloyers in Oriente* dan *Itinerario, voyage ofte schipvaert van Jan Huygen van Linschoten naer Oost ofte Portugaels Indien inhoudende en corte beschryvinghe der selver landen ende zee-custen* (Amsterdam: Cornelis Claesz., 1595–96). Untuk sebuah tinjauan yang berguna mengenai literatur berbahasa Belanda sejak van Linschoten hingga 1942, lihat B.J. Boland dan I. Farjon, *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey 1600–1942* (Dordrecht and Cinnaminson: Foris, 1983).
3. Willem Lodewijcksz., *Prima Pars: Descriptionis itineris navalis in Indiam Orientalem* (Amsterdam: Nicolai, 1598), 26a.
4. Davis, *Voyages and Works*, 140–53 (lihat Bab 1, cat. 36).
5. Frederick de Houtman, *Spraeck ende woord-boeck, inde Maleysche ende Madagaskarsche talen, met vele Arabisch ende Turcsche woorden* (Amsterdam: Jan Gerritsz. Cloppenburgh, 1603).
6. Van Neck, *Tvveede boeck*, 26a (lihat Bab 2, cat. 5).
7. Van Neck, *Tvveede boeck*, 26b.
8. Van Neck, *Tvveede boeck*, lampiran, tidak diberi nomor halaman.
9. Dialog de Houtman bermula dengan kedatangan sebuah kapal di pelabuhan. Pada pasase yang lebih belakangan, orang Belanda ini mengumumkan, "Kita orang baik, datang dari negeri jauh" (*Kyta oran baick, datan dérri negry iáou*). Meskipun Tuhan (*Alla*) disebutkan dalam daftar kosakata yang disertakan, tetapi agama tidak. *Spraeck ende woord-boeck*, 11, 27–28, 112.
10. Houtman, "Cort Verhael", 97–98.
11. Houtman, "Cort Verhael", 99, 102–103, 111.
12. Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596–1950* (Amsterdam dan Atlanta, GA: Rodopi, 1993), 16, 33–35; bdk. Van Neck, *Tvveede boeck,* 41b–43a; *ONOI*, III, i, 27.
13. Van Linschoten, *Itinerario*, plat 66 dan 67.
14. "Resolutie der vergadering van de zeventien", 27 Februari 1603, dalam *Archief*, V, 1 (lihat daftar singkatan).
15. "Contract met Henricus Slatius", 2 Mei 1606, dalam *Archief*, V, 4–6. Lihat juga G.J. Schutte, ed., *Het Indisch Sion: De gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum: Verloren, 2002).
16. Joh. Wogma pada Bewindhebbers OIC, Amboina, 14 Agustus 1608 dan Jan Maertsoon van Campen kepada Kerkeraad te Amsterdam, [Ambon], [1611], dalam *Archief*, V, 7, 19.
17. *Plakaatboek*, I, 7–9.
18. "Consideratien en advis vant Classis van Delff en Delflant", 7 April 1614, dalam *Archief*, V, 31–37, khususnya 35.
19. *Plakaatboek*, I, 108 (lihat daftar singkatan). Bdk. [J.A. Grothe], "Het Seminarie van Walaeus", *Berigten der Utrechtsche Zendings-Vereeniging* 23 (1882): 17–27, 33–44, dan 49–57, pada 19–20.
20. "Resolutie der vergadering van de zeventien", 24 Februari 1621, dalam *Archief*, V, 126–27.
21. Hugo de Groot, *Bewijs van den waren godsdienst* (t.p., 1622), 102–11, khususnya 103; Martine Julia van Ittersum, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595–1615* (Leiden: Brill, 2006).
22. Jaap R. Bruijn and Femme Gaastra, "The Dutch East India Company's Shipping, 1602–1795, in a Comparative Perspective", dalam Jaap R. Bruijn dan Femme Gaastra, ed., *Ships, Sailors, and Spices: East India Companies and Their Shipping in the Sixteenth, Seventeenth, and Eighteenth Centuries* (Amsterdam: NE HA, 1993), 177–208.

23. Peter G. Riddell, "Rotterdam MS 96 D 16: The Oldest Surviving Qur'an from the Malay World", *Indonesia and the Malay World* 30/86 (March 2002), 9–20; G.W.J. Drewes, *Een 16de Eeuwse Maleise Vertaling van de Burda van al-Búsîrî (Arabisch Lofdicht op Mohammad)* (The Hague: Nijhoff, 1955); Muhammad Naguib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Translation of the* Aqai'd *of al-Nasafi* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1988).
24. Naskah ini adalah LOr. 1928. Lihat B.J.O. Schrieke, *Het Boek van Bonang* (Leiden, 1916); dan Drewes, *Admonitions* (lihat Bab 1, cat. 21).
25. Ini adalah LOr. 266, dikaji secara berturut-turut oleh J.G.H. Gunning, *Een Javaansch geschrift uit de 16de eeuw, handelende over den Mohammedaanschen godsdienst* (Leiden: Brill, 1881); H. Kraemer, *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw* (Leiden: Trap, 1921); dan G.W.J. Drewes, *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw, Newly Edited and Translated* (Leiden: Brill, 1954).
26. Ahmad ibn Qāsim al-Hajarī, *Kitāb Nāsir al-dīn 'alā 'l-qawm al-kāfirīn (The supporter of religion against the infidels)*, P.S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai, dan G.A. Wiegers, terj. dan ed. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997), 198–99.
27. Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age* (New Haven dan London: Yale, 2007).
28. Ibn al-Hajarī, *Kitāb Nāsir al-dīn*, 181–82. Ibn al-Hajari lebih lanjut mengakui kekagumannya bahwa tanah tempat cengkeh berasal bisa tunduk kepada seorang sultan yang muslim, apalagi dua orang sultan yang berbagi pulau yang sama.
29. Antonio Pigafetta, *Magellan's Voyage: A Narrative Account of the First Circumnavigation*, R.A. Skelton, terj. dan ed. (New York: Dover Publications, 1994), 128–30 dan 172–77.
30. Lihat catatan 16 di atas, dan Caspar Wiltens kepada Classis/Kerkeraad van Amsterdam, Ambon, 31 Mei 1615, dalam *Archief*, V, 42–67, pada 56.
31. Kees Groeneboer, *Gateway to the West: The Dutch Language in Colonial Indonesia 1600–1950*, Maya Scholz, terj. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998), 30–31; Jacobus Richardus Callenbach, *Justus Heurnius: Eene bijdrage tot de geschiedenis des Christendoms in Nederlandsch Oost-Indie* (Nijkerk: C.C. Callenbach, 1897), 36–37.
32. Jasper Janssen kepada Bewindhebbers, Amboina, 12 Juli 1612, dalam *Archief*, V, 21.
33. Casper Wiltens kepada Classis/Kerkeraad van Amsterdam, Ambon, 31 Mei 1615, dalam *Archief*, V, 49–50.
34. Callenbach, *Justus Heurnius*, 37.
35. J.P. Coen kepada Bewindhebbers, Jacatra, 5 Agustus 1619, dalam *Archief*, V, 117.
36. "Extract uit het resolutieboek van Amboina", 28 September 1617, dalam *Archief*, V, 79–80.
37. Steven van der Haghen kepada Bewindhebbers, Amboina, 14 Agustus 1617, dan Adr. Blocq kepada Steven van der Haghen, Bantam, 6 November 1617, dalam *Archief*, V, 84, 87–89.
38. Aert Gijsels to Bewindhebbers, Amboina, 5 Agustus 1619, dalam *Archief*, V, 110–16.
39. Herman van Speult to Bewindhebbers, Amboina, 10 Agustus 1619, dalam *Archief*, V, 118–19.
40. "Corte beschrijvinghe hoe ende op wat maniere de Rosengeynders (volgens haer versoeck) om Christen te worden gehandelt is", dalam *Archief*, V, 152–67.
41. Ibid. 162.
42. Ibid. 163.
43. Grothe, "Het Seminarie", 37, 42 (lihat cat. 19 bab ini).
44. Justus Heurnius, *De legatione evangelica ad Indos capassenda, admonito* (Leiden: Elsevier, 1618), sebagaimana dikutip dalam Grothe, "Het Seminarie", 22.
45. Caspar Wiltens, dkk., *Vocabularium, ofte, Woorden-Boeck, nae ordre van den alphabeth, in't Duytsch en Maleys* (Amsterdam, 1650); George Henrik Werndly, *Maleische Spraakkunst,*

Uit de eige schriften der Maleiers opgemaakt (Amsterdam: Wetstein, 1736), 231–35, 288, 293.

46. Kerkeraad te Batavia kepada Bewindhebbers, Batavia, 20 Desember 1638, dalam *Archief*, VI, 395. Lihat juga L.J. Joose dan A. Th. Boone, "Kerk en zendingsbevel", dalam Schutte, *Indisch Sion*, 25–42 (lihat cat. 15 bab ini).
47. *Tafsir*, misalnya, secara konsisten salah dieja sebagai *tacxir*, dan "malaikat maut" (*malikul ma'oeth*) sekadar diberi keterangan sebagai "kematian". *Dictionarium Malaicobelgicum*, Bodleian Library, MS Marsh 712, 78b.
48. Berdasarkan tera-airnya, kamus ini ditulis pada kertas yang diproduksi antara 1633, setahun setelah penutupan kampus, dan 1652, tahun kematian Heurnius.
49. *Dictionarium Malaicobelgicum*, 3b.
50. *Dictionarium Malaicobelgicum*, khususnya 54b. Patut dicatat bahwa kata kerja *mengaji* saat ini masih digunakan dalam bahasa Indonesia untuk menyebut studi naskah-naskah keagamaan.
51. C. Snouck Hurgronje, "De Islâm", (1886), dalam *VG* I, 183–294, pada 190.
52. Cook, *Matters of Exchange*, 204–206.
53. Mengenai Voetius, lihat J. van Amersfoort en W.J. van Asselt, *Liever Turks dan Paaps? De visies van Johannes Coccejus, Gisbertus Voetius en Adrianus Relandus op de islam* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), 19–23. Bdk. Steenbrink, *Dutch Colonialism*, 49–52.
54. *ONOI* IV, i, 123; R.R.F. Habiboe, *Tot verheffing van mijne natie: Het leven en werk van François Valentijn (1666–1727)* (Franeker: Van Wijnen, 2004), 28, 30.
55. F. de Haan, "Uit oude notarispapieren I", *TBG* 42 (1900): 297–308. St. Martin juga memiliki banyak manuskrip mengenai topik-topik Persia oleh Herbert De Jager.
56. De Haan, "Oude notarispapieren", 306–307.
57. De Haan, "Oude notarispapieren", 307.
58. Rumphius, *Curiosity Cabinet*, ciii, 392 (lihat Bab 1, cat. 18).
59. Rumphius, *Curiosity Cabinet*, ciii, 235, 280, 290, 392. Bdk. Cook, *Matters of Exchange*, 329–32. Meski sudah tidak ada lagi Desa Ely di Ambon, nama ini diabadikan sebagai nama keluarga terkemuka di Assilulu. Wim Manuhutu, p.p., 19 Oktober 2008.
60. Rumphius, *Curiosity Cabinet*, 238.
61. Rumphius, *Curiosity Cabinet*, 239.
62. Rumphius, *Curiosity Cabinet*, 267.
63. Lihat Rumphius, *Curiosity Cabinet*, 264. Baik kamus Golian maupun Leijdecker mendefinisikan *'azima* (*Adjimath/azmet*) persis sebagai benda semacam itu. Lihat *Dictionarium Malaicobelgicum*, 3a; *Maleisch en Nederduitsch Woordenboek met Arabisch Karakter vermoedelijk het Manuscript van Dos. Leidekker*, KITLV, Or. 165, 34b.
64. Snouck Hurgronje, "De Islâm", 186–87; Van Amersfoort dan Van Asselt, *Liever Turks*, 23–28.
65. Van Amersfoort dan Van Asselt, *Liever Turks*, 108.
66. Van Amersfoort dan Van Asselt, *Liever Turks*, 119.
67. Snouck Hurgonje, "Een rector", 77 (lihat Bab 3, cat. 99). Untuk manuskrip-manuskrip yang diberikan dari Valentijn kepada Relandus, lihat LOr. 1692 dan LOr. 1945 yang digambarkan dalam Jan Just Witkam, *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden* (Leiden: Ter Lugt, 2007), II, 219, 291.
68. Valentyn, *ONOI*, IV, i, 223.
69. H.E. Niemeijer, "Orang Nasrani: Protestants Ambon in de zeventiende eeuw", dalam Schutte, *Indisch Sion*, 127–45, khususnya 142–44; Habiboe, *Tot verheffing*, 52–57. Lihat juga François Valentyn, *Deure der waarhijd voor 't ooge der Christenwereld geopend* (Dordrecht, 1698).
70. Ridjali, *Historie van Hitu*, 25 (lihat Bab 1, cat. 12).
71. "Kerknieuws", *Boekzaal der Geleerde Werelt* (November 1727): 610–32, pada 619; Habiboe, *Tot verheffing*, 118.

72. *Catalogus Exquisitissimorum & Excellentissimorum Librorum ... Viri Reverendi Fr. Valentyn ...* (The Hague: Alberts & Van der Kloof, 1728), 5–6; bdk. Habiboe, *Tot verheffing*, 121–22. Salah satu salinan *Ma'rifat al-islam* milik Valentijn sekarang disimpan di Kuala Lumpur, sedangkan varian lain naskah tersebut disimpan di Jakarta. Bdk. Werndly, *Spraakkunst*, 355.
73. "Verklaaringe vande Muhhamedaansche Godts-geleertheijt", LUB, BPL 310; LOr. 1700 dan LOr. 14.383; Werndly, *Spraakkunst*, 354–55.
74. *ONOI*, III, i, 19–27.
75. *ONOI*, III, ii, 148–235, khususnya 233.
76. *ONOI*, III, ii, 233.
77. *ONOI*, IV, ii, 1–2. Informasi Ibn al-Hajari kurang memberi petunjuk. Kemungkinan mendasarkan dirinya pada karya Pedro Texeira, *Relaciones del origen, descendia y succession de los Reyes de Persia, y de Harmuz, y un viaje hecho por el mismo autor dende la India Oriental hasta Italia por tierra* (Antwerp, 1610), dia hanya menyebutkan kepemelukan agama di Jawa menggantikan kanibalisme 130 tahun sebelumnya. Lihat Ibn al-Hajarī, *Kitāb Nāsir al-dīn*, 182.
78. *ONOI*, IV, ii, 4.
79. Werndly, *Spraakkunst*, 241.
80. Werndly, *Spraakkunst*, 354–55.
81. *Kanz al-khafi* juga dicatat oleh Valentijn. See *ONOI*, III, i, 27; lihat juga Voorhoeve, "Lijst der geschriften", 156–57 (lihat Bab 1, cat. 57).
82. Werndly, *Spraakkunst*, 354–57; Proudfoot, "Expedition", 20 (lihat Bab 2, cat. 23).
83. Untuk kamus "Leijdekker", lihat KITLV, Or. 165, [Bagian I] 26b, 90a, 92a; [Bagian II] 12a, 31a–b. Untuk penyebutan rombongan Syekh Yusuf, lihat F. De Haan, *Priangan: De Preanger-regentschappen onder het Nederlandsch bestuur tot 1811*, 4 vol. (Batavia: Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1910–12), III, 283.
84. *Plakaatboek,* VII, 392–407. Bdk. P.A. van der Lith, "De koloniale wetgeving tegenover de Europeesche en de Inlandsche Rechtsbegippen", *De Gids* 3 (1882): 193– 231, pada 221.
85. Lihat instruksi 1757 dan 1759 dilaporkan dalam BL MSS E ur/Mack Private 32, "Realia Livre A, Volume III", 308–309.
86. "Korte verhaal van de Javasche oorlogen sedert den jare 1741 tot 1757", *VKI* 12 (1830): 77–254, pada 185–89; bdk. G. W. van der Meiden, "A Turkish Mediator between Mangkubumi and the Dutch East India Company (1753–1754)", *RIMA* 14–1 (1980): 92–107.
87. Sri Margana, *Java's Last Frontier: The Struggle for Hegemony of Blambangan, c. 1763–1813* (Leiden, CNWS/TANAP, Faculty of Arts, Leiden University, 2007).
88. J.M. Mohr kepada Jan Jacob Schultens, Batavia, 28 April dan 1 November 1759, LUB, BPL 245 xii.
89. Werndly, *Spraakkunst*, 350, 354. For the *Kanz al-khafi*, bdk. *ONOI* III, i, 27.
90. Habiboe, *Tot verheffing*, 63.
91. Sebuah dekrit pada 1651 melarang semua pertemuan dan perkumpulan muslim, tetapi pada 1654 terdapat komplain mengenai sekolah-sekolah "Moor, Tiongkok, dan Jawa" yang beroperasi di Batavia, dan sebuah survei pada 1674 menemukan enam tempat ibadah. Steenbrink, *Dutch Colonialism*, 70.
92. Max de Bruijn dan Remco Raben, ed., *The World of Jan Brandes, 1743–1808: Drawings of a Dutch Traveller in Batavia, Ceylon and Southern Africa* (Amsterdam: Rijksmuseum, 2004); G.L. Balk dkk., ed., *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia (Jakarta)* (Leiden and Boston: Brill, 2007); Oiyan Liu dan Eric Tagliocozzo, "The National Archives (Jakarta) and the Writing of Transnational Histories of Indonesia", *Itinerario* 32–1 (2008): 81–94.
93. Huib J. Zuidervaart dan Rob H. van Gent, "'A Bare Outpost of Learned European Culture on the Edge of the Jungles of Java': Johan Maurits Mohr (1716–1775) and the Emergence

of Instrumental and Institutional Science in Dutch Colonial Indonesia", *Isis* 95 (2004): 1–33.
94. "Voorbericht", *VBG* 1 (1779): 29–30. (Perhatikan bahwa penomoran halaman pada beragam cetakan volume pertama berbeda-beda.)
95. De Bruijn dan Raben, *The World of Jan Brandes*, 215–18.
96. Sebuah pengecualian yang langka adalah kamus bahasa Sunda karya Jonathan Rigg. Lihat karyanya, *Dictionary of the Sunda Language of Java* (Batavia: Lange, 1862).
97. Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 175 (lihat Bab 1, cat. 22).
98. Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 176–79.

Lima: Rezim-Rezim Baru Pengetahuan, 1800–1865

1. Cees Fasseur, *De Indologen: Ambtenaren voor de Oost, 1825–1950*, edisi ke-3 (Amsterdam: Aula, 2003).
2. Peter Boomgaard, "For the Common Good: Dutch Institutions and Western Scholarship on Indonesia around 1800", dalam Peter Boomgaard, ed., *Empire and Science in the Making—Dutch "Colonial" Scholarship around 1800 in Comparative Perspective*, akan terbit.
3. J.A. van der Chijs, "Bijdragen", 212 (lihat Bab 2, cat. 32).
4. Walaupun begitu, dengan melakukan hal semacam itu mereka tidak lebih buruk dibandingkan Belanda. Koleksi manuskrip-manuskrip Melayu milik Deventer adalah rampasan dari sebuah ekspedisi ke Selangor pada 1784, dan banyak naskah lainnya dikumpulkan untuk Inggris melalui kerja sama para bupati setempat. Lihat D.E. Weatherbee, "Raffles' Sources for Traditional Javanese Historiography and the Mackenzie Collections", *Indonesia* 26 (Oktober 1978): 63–95, khususnya 67–68.
5. Meskipun Fame hancur, jelas bahwa sebagian besar koleksi Raffles yang lebih awal berhasil selamat, dan diwariskan pada Royal Asiatic Society pada 1830. Lihat Ricklefs dan Voorhoeve, *Indonesian Manuscripts*, xxvii.
6. William Marsden, *The History of Sumatra: Containing an Account of the Government, Laws, Customs, and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of the Natural Productions, and a Relation of the Ancient Political State of that Island* (London: Thomas Payne and Son, 1783), iv.
7. Marsden, *History of Sumatra*, edisi ke-3 (London: M'Creery, 1811), iv.
8. Marsden, *History of Sumatra* (1783), 35–36.
9. Marsden, *History of Sumatra* (1783), 163–65.
10. IOL Add. 26568, 117b–18a; Werndly, *Spraakkunst*, 343–47 (lihat Bab 4, cat. 45).
11. John Bastin, "John Leyden and the Publication of the Malay Annals, 1821", *JMBRAS* 75–2 (2002): 99–115.
12. Van der Chijs, "Bijdragen", 214.
13. Van der Chijs, "Bijdragen", 215–19.
14. Yang disebutkan adalah "alip-alipan (abc boek), toeroetan, pateka, njasin, koran, aliphlam, kitab asmoro kandi, kitab zitim, kitab doerat, kitab nahoe, kitab sarap, kitab amil, kitab joeroemia". Di antara buku-buku ini, soal-jawab dasar karya al-Samarqandi dan al- Sanusi, serta buku tata bahasa karya Ajurrumi, adalah yang menonjol. Sebaliknya, di Kedu, daftar itu hanya merujuk pada penyebutan disiplin "nahwoe, tasrip, hoesoeb, pekik en tapsir". Van der Chijs, "Bijdragen", 217–18.
15. Misalnya, Cirebon memiliki sekitar 190 pesantren dengan sekitar 2.763 murid, Semarang konon memiliki 95 sekolah dengan 1.140 siswa, sedangkan Surabaya dan Jipan mempunyai 410 langgar dengan 4.397 santri. Van der Chijs, "Bijdragen", 228–30.
16. Laporan sang Patti, Jaksa Kepala dan Panghulu Kepala Japara, sebagaimana dikutip dalam van der Chijs, "Bijdragen", 321.
17. Van der Chijs, "Bijdragen", 234.
18. Van der Chijs, "Bijdragen", 231.

19. *VBG* 9 (1825): xix.
20. J.I. van Sevenhoven, "Beschrijving van de hoofdplaats van Palembang", *VBG* 9 (1825): 39–126, khususnya. 68–69, 76, 80–81.
21. [H.G. Nahuijs], H. Eric Miller, terj., "Extracts from the Letters of Col. Nahuijs", *JMBRAS* 19–2 (1941): 169–209, pada 187.
22. Nahuijs, "Extracts", 191.
23. R.N. Cust sebagaimana dikutip dalam *Actes du Sixième Congrès International des Orientalists, tenu en 1883 à Leide*, 4 volume. (Leiden: Brill, 1884–1885), I, 56.
24. Annabel Teh Gallop, "Early Malay Printing 1603–1900: An Exhibition at the British Library 20 January to 4 June 1989", British Library Exhibition Notes, 1989; lihat juga Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, 9 (lihat Bab 3, cat. 74).
25. Kees Groeneboer, *Van Radja Toek tot Goesti Dertik: Herman Neubronner van der Tuuk als veldlinguïst in negentiende-eeuws Indonesië* (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2000), 9.
26. W.H. Medhurst, "Mission of the London Missionary Society in Java", *Missionary Herald* 25 (Juni 1829), 192–93.
27. Lihat 'Abdallah Munsyi, *Hikayat Abdullah*, A.H. Hill, ed. dan terj. (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970), 195–96; dan C.B. Buckley, *Anecdotal History*, I, 11–12 (lihat Bab 3, cat. 33).
28. PUL, Garrett Collection, 480L, 37b. Sementara Yesus dirujuk sebagai "ruh Allah" dalam Al-Quran (4:169), frasa ini juga sesuai dengan sebuah risalah apokaliptik dari 1860-an mengenai Yesus yang sangat militan berperang melawan para penghuni neraka. W. Hoezoo, "Het Javaansche geschrift 'Achir-ing-djaman'", *MNZG* 27 (1883): 1–42, pada 35.
29. De Houtman, "Cort verhaal", 97 dst. (lihat Bab 4, cat. 1); De Haan, "Oude notarispapieren". (lihat Bab 4, cat. 55)
30. *Tahlil pada menyatakan peri Kitab Allah*, PUL, Garrett Collection, 481L; Proudfoot, *Early Malay Printed Books*, 422–24.
31. Ini diduga sebagai kata-kata Joseph le Bron de Vexela (1793–1853) saat berbicara kepada sekelompok pengikut Kiai Mojo pada November 1828 sebagaimana dikutip dalam Schoemaker, "Gevangenneming van Kiai Modjo", 291 (lihat Bab 3, cat. 26).
32. G.W.J. Drewes, "De etymologie van *padri*", *BKI* 138, 2–3 (1982): 346–50; J. Kathirithamby-Wells, "The Origin of the Term *Padri*: Some Historical Evidence", *Indonesia Circle* 41 (November 1986): 3–9; Marcia Hermansen, "Wahhabis, Fakirs and Others: Reciprocal Classifications and the Transformation of Intellectual Categories", dalam Jamal Malik, ed., *Perspectives of Mutual Encounters in South Asian History, 1760–1860* (Leiden: Brill, 2000), 23–48; Veth in De Stuers, *Vestiging*, I, 33–34, cat. 2 (lihat Bab 3, cat. 6); R.P.A. Dozy, *Het Islamisme* (Haarlem: Kruseman, 1863), 290 n; KITLV, Or. 22, 23–26; Henry Yule dan Arthur Coke Burnell, ed., *Hobson-Jobson: Being a Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases* (London: Murray, 1886), 496–97.
33. Nahuijs, "Extracts", 187–88.
34. Sophia Raffles, *Memoir of the Life and Public Services of Sir Thomas Stamford Raffles* (London: Murray, 1830), 429, 562.
35. Nahuijs, "Extracts", 189–90.
36. LOr. 1743, catatan pada selimut sampul.
37. JALAL AL-DIN, 52.
38. Ricklefs, *Mystic Synthesis*, 217 (lihat Bab 1, cat. 22).
39. KITLV, Or. 163; De Stuers, *Vestiging*, II, 8–14.
40. Annabel Teh Gallop, "The Library of an 18th-century Selangor Bibliophile", makalah tak diterbitkan, disampaikan pada Konferensi ASEASUK ke-20, Horniman Museum, London, 12 Oktober 2002. Lihat juga Voerhoeve, "Malay Scriptorium", 259 (lihat Bab 2, cat. 18).
41. Van Sevenhoven, "Beschrijving". Untuk rekonstrusi perpustakaan Palembang, lihat Drewes, *Directions*, 199–200 (lihat Bab 1, cat. 10).

42. John Crawfurd, *History of the Indian Archipelago: Containing an Account of the Manners, Arts, Languages, Religions, Insitutions, and Commerce of its Inhabitants*, 3 vol. (London: Cass, 1967 [1820]), II, 259–71, khususnya 260–61, 269.
43. Mengenai sekolah ini, lihat Fasseur, *Indologen*, 147; Kenji Tsuchiya, "Javanology and the Age of Ranggawarsita: An Introduction to Nineteenth-century Javanese Culture", dalam George McTurnan Kahin dan Takashi Shiraishi, ed., *Reading Southeast Asia: Translation of Contemporary Japanese Scholarship on Southeast Asia* (Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program, 1990), 75–108, khususnya 79–81.
44. P.P. Roorda van Eysinga, *Handboek der land- en volkenkunde, geschied-, taal-, aardrijks- en staatkunde van Nederlandsch Indië*, 4 vol (Amsterdam: Van Bakkenes, 1841–50); Boland dan Farjon, *Islam in Indonesia*, 7. (lihat Bab 4, cat. 2)
45. Fasseur, *Indologen,* 50.
46. P.J. Veth, *Specimen e litteris orientalibus exhibens majorem partem libri As-Sojutii de nominibus relativis inscripti* Lubb al-Lubab (Leiden: Luchtmans, 1840), khususnya xix.
47. Paul van der Velde, *Een Indische liefde: P.J. Veth (1814–1895) en de inburgering van Nederlands-Indië* (Nijmegen: Balans, 2000), 96, 261.
48. Albertus Meursinge, *Specimen e litteris orientalibus, exhibens Sojutii librum de interpretibus Korani, ex Ms. codice Bibliothecae Leidensis editum et annotatione illustratum* (Lugduni Batavorum: Luchtmans, 1839); dan *Handboek van het Mohammedaansche regt, in de Maleische taal; naar oorspronkelijke Maleische en Arabische werken* (Amsterdam: Jan Müller, 1844) (bdk. LOr. 1633); J.J. de Hollander, *Handleiding tot de kennis der Maleische taal* (Breda: Broese, 1845); *Handleiding bij de beoefening der Maleische taal en letterkunde* (Breda: Nys, 1856).
49. Bandingkan JALAL AL-DIN, 52, dengan LOr. 1743, 28.
50. Fasseur, *Indologen*, 149.
51. S. Keyzer, *Kitab Toehpah, Javaansch-Mohammedaansch Wetboek* (The Hague: t.p., 1853). Untuk pendekatan yang lebih awal terhadap naskah-naskah hukum Islam, lihat J.F.W. van Nes, "Boedelscheidingen op Java volgens de kitab saphihi", *TNI* 12–2 (1850): 257–61. Mengenai upaya-upaya Meursinge dan Keijzer secara umum, lihat Léon Buskens, "Twee negentiende eeuwse ontdekkers van het Islamitisch recht te Delft: Een begin van het debat over theorie en praktijk", dalam Paulien van der Grinten dan Ton Heukels, ed., *Crossing Borders: Essays in European and Private International Law, Nationality Law and Islamic Law in Honour of Frans van der Velden* (Deventer: Kluwer, 2006), 153–72.
52. Taco Roorda, *Kitab Toehpah: Een Javaansch handboek voor het Mohammedaansch regt* (Leiden: Brill, 1874), v–vi; *AA* III, 1844; mengenai arti penting Engelhard, lihat Weatherbee, "Raffles' sources", 69 dst.
53. Roorda, *Kitab Toehpah*, x.
54. S. Keijzer, *Handboek voor het Mohammedaansch regt* (The Hague: Belinfante, 1853), i–iii. Karyanya yang lebih belakangan mengenai hukum kriminal, berdasarkan sumber-sumber berbahasa Arab dan Indonesia, dan sebuah kajian mengenai Abu Syuja' (w. setelah 1196), menunjukkan sikap yang sama. S. Keijzer, *Mohammedaansch Strafrecht naar Arabische, Javaansche en Maleische Bronnen* (The Hague: Susan, 1857); dan *Précis de Jurisprudence musulmane selon le Rite châféite par Abou Chodjâ* (Leiden: Brill, 1859).
55. W.L. Ochsenwald, "The Jidda Massacre of 1858", *Middle Eastern Studies* 13–3 (1977): 314–26.
56. Keijzer, *Onze tijd*, 52. (lihat Bab 3, cat. 56)
57. Keijzer, *Onze tijd*, khususnya.120–26.
58. Marc Gaborieau, "Muslim Saints, Faquirs and Pilgrims in 1831: According to Garcin de Tassy", dalam Malik, *Perspectives*, 128–56 (lihat Bab 32 di atas).
59. G.K. Niemann, *Inleiding tot de kennis van den Islam, ook met betrekking tot den Indischen Archipel* (Rotterdam: M. Wijt and Zonen, 1861), 325–27, 356–57.
60. S. Keijzer, ed., *François Valentijn's Oud en Nieuw Oost-Indiën* (Amsterdam: Van Kesteren, 1862).

61. Veth, dalam De Stuers, *Vestiging*, I, xcix, 33–34, 36.
62. R.P.A. Dozy, *Het Islamisme* (Haarlem: Kruseman, 1863). Mengenai serial ini dan asal usulnya, lihat A.L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands* (Leiden: Brill, 2005), 55–63.
63. Dozy, *Het Islamisme*, 275, 290–92.

Enam: Mencari Gereja Penyeimbang, 1837–1889

1. Tradescant Lay, "Notes", II, 192 (lihat Bab 2, cat. 24).
2. Lihat [J.T. Dickinson], "Notices of the City of Borneo and its Inhabitants, Made During the Voyage of the American Brig Himmaleh in the Indian Archipelago, in 1837", *The Chinese Repository* 7 (1838): 121–36 dan 177–93; dan Lay, "Notes".
3. Lay, "Notes", 186.
4. Dickinson, "Notices", 185.
5. Lay, "Notes", 209–10.
6. Dickinson, "Notices", 134.
7. Gallop, "From Caucasia to Southeast Asia", 32–56 (lihat Bab 3, cat. 100); Gallop, "Seals, Sufis and Saints: The Unveiling of Ma'ruf al-Karkhi", makalah disampaikan pada Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara II, Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Depok, 26 November 1998.
8. Spencer St. John, *Life in the Forests of the Far East*, 2 vol (Kuala Lumpur: Oxford in Asia Historical Reprints, Oxford University Press, 1974), II, 258–59.
9. Lihat juga [Van Hoëvell], "Verdraagzaamheid der Mohammedanen op Java", *TNI* 12–2 (1850): 74–75.
10. "Mohammed en de Koran", *De Gids* 9–2 (1845) 294–309, 346–57, 393–421, 461–78, 525–46; W.R. van Hoëvell, *Nederland en Bali: Eene stem uit Indië tot het Nederlandsche volk* (Groningen: Oomkens, 1846); bdk. Van der Velde, *Indische liefde*, 124 (lihat Bab 5, cat. 47).
11. W.R. Van Hoëvell, *Reis over Java, Madura en Bali in het midden van 1847, uitg. onder toezigt van P.J. Veth*, 3 vol (Amsterdam: Van Kampen, 1849–54), I, 2.
12. Van Bruinessen, "Shaykh 'Abd al-Qadir", 368, 374–75 (lihat Bab 1, cat. 61).
13. Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 25–27.
14. P.J. Veth, dalam Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 25–26, cat.
15. Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 156–57.
16. Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 162. Sentimen serupa yang diungkapkan Van Hoëvell dalam kaitannya dengan Islam di Banten, lihat karyanya "Verdraagzaamheid".
17. Di antara teks-teks dugaan itu, salah satunya adalah teks dasar *Umm al-barahin*, sementara Veth menyatakan teks tertingginya adalah *Tariqat al-fuqaha'*. Van Hoëvell, *Reis over Java*, II, 53–54.
18. bdk. Weatherbee, "Raffles' Sources" (lihat Bab 5, cat. 4).
19. Van Hoëvell, *Reis over Java*, II, 55–57.
20. Van Hoëvell, *Reis over Java*, II, 91.
21. Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 143.
22. Van Hoëvell, *Reis over Java*, I, 183.
23. Groeneboer, *Van Radja Toek*, 11. Sekadar contoh, kita bisa menunjuk *Mir'at al-mu'min* karya Syams al-Din dengan terjemahan Van der Vorm. Lihat LOr. 1700.
24. V.d.H. "Oorsprong der Padaries, eene secte op de Westkust van Sumatra, en hare uitbreiding", *TNI* 1–1 (1838) 113–31; Anon. "Het heilige graf van Girie", *TNI* 2–1 (1839): 60–66; W.R. van Hoëvell, "MOHAMED", *TNI* 2–1 (1839): 365–92, khususnya 391– 92; "Tafeleeren uit der aanvang der Padriesche onlusten in het landschap Agam", dalam De Stuers, *Vestiging*, II, 243–51 (lihat Bab 3, cat. 6).
25. W.R. van Hoëvell, "Heilige graven", *TNI* 3–1 (1840): 172–76.
26. Van Sevenhoven, "Java 349–53 (lihat Bab 3, cat. 51).

27. Van Sevenhoven, "Java", 351–52.
28. "Over de edelen, geestelijken en beambten", catatan yang dilampirkan pada karya Moenier "Het boek der Nawolo-Pradhoto", *TNI* 6–1 (1844): 261–434, pada 335–39.
29. "Algemeen overzigt van den toestand van Nederlansch Indie, gedurende hat jaar 1846", *TNI* 10–1 (1848): 78–120, pada 96–97.
30. P. Bleeker, "Fragmenten eener reis over Java", *TNI* 9–2 (1849), 17–55, 117–145, 170–90, 241–70 dan 10–1 (1850): 1–50, 89–113, 165–91, 245–73, 309–14, 397–415.
31. Van Hoëvell, "Verdraagzaamheid".
32. A.D. Cornets de Groot, "Bijdrage tot de kennis der zeden en gewonten der Javanen", *TNI* 15–1 (1853): 81–103, khususnya 93–97.
33. Van Nes, "Boedelscheidingen op Java". (lihat Bab 5, cat. 51)
34. Harthoorn, "De zending op Java", 240–1 (lihat Bab 3, cat. 31); Poensen, "Godsdienstigen toestand van den Javaan", khususnya 227–28 (lihat Bab 3, cat. 44); Ricklefs, *Polarising Javanese Society*, 36–38, 84–104 (lihat Bab 3, cat. 42).
35. J.L.V. "Bijdrage", 16 (lihat Bab 2, cat. 7).
36. J.L.V., "Bijdrage", 10, cat.
37. Jan Frederik Gerrit Brumund, *Het volksonderwijs onder de Javanen* (Batavia: Van Haren, Noman and Kolff, 1857), khususnya 4–29.
38. Brumund, *Volksonderwijs*, 20–21.
39. Brumund, *Volksonderwijs*, 21–22.
40. Mengenai penggunaan Brumund oleh Niemann, lihat karyanya *Inleiding*, 361–62 (lihat Bab 5, cat. 59).
41. Fasseur, *Indologen*, 151 (lihat Bab 5, cat. 1).
42. *TNI* 24–1 (1862): 195.
43. P.J. Veth, "Het onderwijs der Javanen", *De Gids* 22–3 (1858): 747–49, 757–58; bdk. Van der Velde, *Indische liefde*, 150.
44. Fasseur, *Indologen*, 197.
45. Van der Putten dan Al Azhar, *Berkekalan persahabatan*, 5–8 (lihat Bab 3, cat. 75).
46. Lihat, misalnya, Von de Wall kepada Residen Banten, 17 Januari 1857, dalam Perpustakaan Nasional H29, 281.
47. A.B. Cohen Stuart kepada Residen Surakarta, Surakarta, 29 Januari 1857, dalam Perpustakaan Nasional H29, 583–84.
48. Lihat daftar tujuh judul dalam bahasa Arab, Melayu, dan Sunda yang dikirim Muhammad Musa dari Garut pada 3 Januari 1857 dalam Perpustakaan Nasional H29, 351.
49. Lihat "[Handschriften] In het bezit van Sj. Ali te Soerabaja", Sourabaja, 17 Maart 1857, dalam Perpustakaan Nasional H29, 702.
50. Harthoorn, "De zending op Java", 229–37 (lihat Bab 3, cat. 31); "Een en ander over den godsdienstigen toestand van den Javaan", *MNZG* 9 (1865): 161–202, khususnya 162–64; [G.J. Grashuis], "Eene Soendanesche Pasantren", *Bataviaasch Zendingsblad* 2–3 (1864): 33–38; dan "De eerste leerboeken van den santri", *Bataviaasch Zendingsblad* 2–4 (1864): 49–54.
51. M. Lindenborn, *West-Java als zendingsterrein der Nederlandsche Zendingsvereeniging* (Utrecht: Algemeene Boekhandel door Inwendige- en Uitwendige Zending, [1922]), 101, 128; bdk. 447, cat. 23.
52. Lindenborn, *West-Java*, 102–103; Fasseur, *Indologen*, 227; Kees Groeneboer, *Een vorst onder de taalgeleerden: Herman Neubronner van der Tuuk, Afgevaardigde voor Indië van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1847–1873* (Leiden: KITLV, 2002).
53. Tampaknya dia mengakhiri kariernya dengan melelang perpustakaannya pada 1899. *Catalogus van boeken, plaatwerken, enz., gedeeltelijk nagelaten door de heeren Mr. C.P. Henny ... en anderen, waarbij gevoegd is de bibliotheek over oostersche taal-, land- en volkenkunde van Mr. G.J. Grashuis* (Arnhem: Gouda Quint, 1899). Di sisi lain, manuskrip-manuskripnya, baru masuk koleksi Universitas Leiden pada 1935. P.S. van Ronkel, "Eene nieuwe uitgave van de Kroniek van Koetai", *BKI* 100 (1941): 405–14, pada 408.

54. G.J. Grashuis, *Zedeleer naar Ghazzāli* (Leiden: Sijthoff, 1874); *Soendaneesch Leesboek* (Leiden: Sijthoff, 1874); *Soendanesche bloemlezing: Fabelen, brieven en verhalen* (Leiden: Sijthoff, 1881); *Soendanesche bloemlezing: Legenden en Moslimsche leerboekjes* (Leiden: Sijthoff, 1891).
55. *Bataviaasch Zendingsblad*, 2–3 (1864): 31.
56. Grashuis, "Eerste leerboeken", 49.
57. Grashuis, *Bloemlezing*, 1881, xi.
58. Grashuis, "Eerste leerboeken", 50.
59. Grashuis, "Eerste leerboeken", 51.
60. Grashuis, *Bloemlezing*, 1881, xxiii–xxiv.
61. Grashuis, "Eerste leerboeken", 52–53.
62. Van der Chijs, "Bijdragen".
63. Mengenai Verkerk Pistorius, lihat P.A. van der Lith, "Levensbericht van A.W.P. Verkerk Pistorius", *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1895): 168–86.
64. A.W.P. Verkerk Pistorius, *Studiën over de Inlandsche huishouding in de Padangsche Bovenlanden* (Zalt-Bommel: Noman, 1871), khususnya 188–240.
65. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 210. Judul-judul yang dikutip adalah "Sarof", "Nahoe", "Pakihi", "Tafsir", "Hadis", "Salajoe" dan "Piei". Dua yang terakhir ini tampaknya merupakan rujukan bagi naskah-naskah yang dikumpulkan oleh "ulama" Piei di distrik Salayu (XIII Kota), yang sudah terkenal dengan sekolah besarnya. Bdk. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 222.
66. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 199, 201, 211–12.
67. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 211.
68. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 232.
69. Snackey, *Sair Soenoer*, 14 (lihat Bab 3, cat. 16).
70. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 233–34.
71. Verkerk Pistorius, *Studiën*, 235–36.
72. C. Poensen, *Brieven over den Islām uit de binnenlanden van Java* (Leiden: Brill, 1886), 67. Poensen juga mengabaikan pilihan Freiderich terhadap gambaran mengenai seorang haji yang baik hati.
73. Poensen, *Brieven*, 69–70.
74. Poensen, *Brieven*, 70.
75. Lihat terutama P.J. Veth, *Java: Geographisch, ethnologisch, historisch*, 3 vol. (Haarlem: De Erven F. Bohn, 1875–82).
76. Lihat juga karyanya *Catalogus der afdeeling Nederlandsche Koloniën van de Internationale Koloniale en Uitvoerhandel Tentoonstelling (van 1 Mei tot ult. October 1883) te Amsterdam* (Leiden: Brill, 1883).
77. Juynboll, "Moslimsche catechismus", 215–31 (lihat Bab 2, cat. 33) dan "Samarkandi's Catechismus opnieuw besproken", *BKI* 29 (1881): 267–84.
78. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 518–55 (lihat Bab 2, cat. 30).
79. C. Poensen, "Een mohammedaansche tractaatje", *MNZG* 32 (1888): 1–23, 11.
80. Poensen, "Mohammedaansche tractaatje", 4.
81. R.A. van Sandick, *In het rijk van de vulkaan* (Zutphen: Thieme, 1890); dan *Leed en lief uit Bantam* (Zutphen: Thieme, 1892); Sartono, *Peasants' Revolt of Banten* (lihat Bab 3, cat. 123); Laffan, "'A Watchful Eye'" (lihat Bab 3, cat. 49).
82. L.W.C. van den Berg dan R.H.T. Friederich, *Codicum Arabicorum in bibliotheca societatis artium et scientiarum quae Bataviae floret asservatorum catalogum* (Batavia dan Hague: Bruining, Wijt and Nijhoff, 1873); L.W.C. van den Berg, *De beginselen van het mohammedaansche recht, volgens de imâm's Aboe Hanîfat en asj-Sjâfe'i* (Batavia dan Hague: Bruining, Wijt and Nijhoff, 1874); *Verslag van eene verzameling Maleische, Arabische, Javaansche en andere handschriften, door de regeering van Nederlandsch Indië aan het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ter bewaring afgestaan* (Batavia:

Bruining, 1877). Lihat juga S.J. van den Berg, "Levensbericht van Mr. L.W.C. van den Berg", *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde*, 1928: 16–30.
83. *Minhâdj at-Tâlibîn, Le guide des zélés croyants: Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'i*, 2 vol. (Batavia: Imprimerie du Gouvernement, 1882–84).
84. Van den Berg, "Devotie der Naqsjibendîjah" (lihat Bab 3, cat. 111).
85. Van den Berg, "Devotie der Naqsjibendîjah", 175.
86. Holle, "Mededeelingen over de devotie der Naqsjibendijah" (lihat Bab 3, cat. 64).
87. L.W.C. van den Berg, *Le Hadhramout et les colonies Arabes dans l'archipel Indien* (Batavia: Imprimerie du Gouvernement, 1886).
88. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 521.
89. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 547, 554.
90. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 521.
91. Residen Soerakarta, Spaan, kepada GG, Soerakarta 15 Oktober 1888, geheim; dalam MR 1888, no.728.
92. V.S., "Mohamedaansche-godsdienstige broederschappen", *TNI* 20–2 (1891): 187–205. Bdk. Louis Rinn, *Marabouts et khouan: Étude sur l'Islam en Algérie* (Algiers: Jourdan, 1884). Rinn menjabat Kepala Dinas Pusat Urusan Pribumi untuk Gubernur Jenderal Algeria.
93. MR 1889, no. 41.

BAGIAN TIGA: ORIENTALISME DIGUNAKAN

1. C. Snouck Hurgronje, "Mohammedaansch recht en rechtswetenschap: Opmerkingen naar aanleiding van twee onlangs verschenen brochures", (1885) dalam *VG* II, 231–47, pada 233–34. Penekanan asli.

Tujuh: Renungan-Renungan dari Jauh mengenai Sebuah Koloni Penting, 1882–1888

1. LOr. 7935–i, 2.
2. LOr. 7935–e.
3. Lihat catatan tambahan Fahmi mengenai buku ini pada sebuah kartu bisnis yang ditemukan dalam LOr. 7935–e.
4. C. Snouck Hurgronje, "De laatste vermaning van Mohammed aan zijne gemeente, uitgevaardigd in het jaar 1880 N.C. vertaald en toegelicht", (1884) dalam *VG* I, 125–44, pada 144.
5. C. Snouck Hurgronje, "Nieuwe bijdragen", 1 (lihat Bab 2, cat. 36).
6. C. Snouck Hurgronje, Ulasan atas L.W.C. van den Berg, *Minhâdj at-Tâlibîn, Le guide des zélés croyants: Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'i*, (1883) dalam *VG* VI, 3–18.
7. Pamflet-pamflet al-Madani digunakan oleh Snouck pada 1890-an, sementara tawaran diskonnya memperkaya koleksi Universitas Leiden melalui Messrs Brill. Snouck Hurgronje, "Eenige Arabische strijdschriften", 149–88 (lihat Bab 3. cat. 125); J.J. Witkam, "Inleiding", dalam C. Snouck Hurgronje, *Mekka in de tweede helft van de negentiende eeuw: Schetsen uit het dagelijks leven*, J.J. Witkam, ed. dan terj. (Amsterdam/Antwerp: Atlas, 2007), 21; Carlo Landberg, *Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à al-Medîna et appartenant à la maison E.J. Brill* (Leiden: Brill, 1883). Al-Madani bukanlah satu-satunya orang Arab yang ditemui Snouck di Leiden pada 1883. Snouck belakangan merujuk pada diskusi-diskusi dengan seorang Azhar, Khalid b. 'Abdallah b. Abi Bakr. Snouck Hurgronje, "Een en ander", 37, cat. 2 (lihat Bab 3, cat. 57).
8. Van der Velde, *Indische Liefde*, 283 (lihat Bab 5, cat. 47); Marieke Bloembergen, *Colonial Spectacles: The Netherlands and the Dutch East Indies at the World Exhibitions, 1880– 1931*, Beverley Jackson (terj.) (Singapura: NUS Press, 2006).

9. Cust, *Actes du Sixième Congrès*, I, 56 (lihat Bab 5, cat. 23). Mengenai Cust, lihat Katherine Prior, "Cust, Robert Needham (1821–1909)", dalam *Oxford Dictionary of National Biography*, H.C.G. Matthew dan Brian Harrison, ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), http://www.oxforddnb.com/view/article/32685 (diakses 31 Oktober 2008).
10. C. Snouck Hurgronje, "Het Leidsche orientalisten-congres: Indrukken van een Arabisch congreslid vertaald en ingeleid", (1883) *VG* VI, 240–272, 269.
11. Snouck Hurgronje, "De beteekenis van den Islâm", 8–9 (lihat Bab 1, cat. 52).
12. Veth, *Catalogus*, 319–25 (lihat Bab 6, cat. 76).
13. Setidaknya inilah kesan Poensen. Lihat karyanya *Brieven*, 63 (lihat Bab 6, cat. 72). Mengenai Kuenen, Tiele, dan kajian mengenai agama-agama "dunia" atau "utama", lihat Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion* (lihat Bab 5, cat. 62); dan Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism and Diversity* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
14. Untuk Snouck, Kuenen, dan Kuliah Hibbert, lihat Snouck kepada Bavinck, Leiden, 12 Desember 1881, dalam SB, 40–42; Snouck Hurgronje, "Beteekenis van den Islâm", 13– 15; bdk. Carel Poensen, "Gato–Lotjo (Een javaasch geschrift", *MNZG* 17 (1873): 227–65.
15. Snouck Hurgronje, "Beteekenis van den Islâm", 15, 22. Bdk. Poensen, "Godsdienstigen toestand van den Javaan", 232 (lihat Bab 3, cat. 44).
16. L.W.C. van den Berg kepada Directeur van Onderwijs, Eeredienst en Nijverheid, Batavia, 15 September 1881, rahasia, dalam MR 1881, no. 978.
17. Van der Tuuk kepada *NBG*, 31 Juli 1870, sebagaimana dikutip dalam Groeneboer, *Van Radja Toek*, 31 (lihat Bab 5, cat. 25).
18. J.C. Neurdenburg, "De beteekenis van den Islâm voor zijne belijders in Oostindië", *MNZG* 28 (1884), 96–106.
19. K.F.H. van Langen, *Wordenboek der Atjehsche taal* (The Hague: Nijhoff, 1889).
20. Snouck Hurgronje, "Een en ander", 27–52.
21. Snouck Hurgronje, "Een en ander", 42. Snouck kepada Bavinck, Leiden, 18 April 1882, dalam SB, 43; Snouck juga memuji Grashuis dalam sebuah karangan yang ditulis untuk *Indisch Gids* pada Mei. Lihat C. Snouck Hurgronje, "Prof. de Louter over Godsdienstige wetten, volksinstellingen en gebruiken", *IG* 5–2 (1883): 98–103, pada 104. Untuk salinan milik Snouck terhadap manuskrip-manuskrip Grashuis, lihat LOr. 7084.
22. Snouck Hurgronje, "Een en ander", 41.
23. Poensen, *Brieven*, 65; Snouck Hurgronje, "Een en ander", 44–46; bdk. Harthoorn, "De zending op Java", 229 (lihat Bab 3, cat. 31).
24. Snouck Hurgronje, "Een en ander", 47, bdk. Gunning, *Een Javaansch Geschrift*, xii–xvi (lihat Bab 4, cat. 25); Van den Berg, "Devotie der Naqsjibendîjah", 165, cat. 1 (lihat Bab 3, cat. 111).
25. Snouck Hurgronje, "Een en ander", 49.
26. Snouck Hurgronje kepada van der Chijs, 22 Desember 1885, dalam Witkam, "Inleiding", 135.
27. Snouck Hurgronje, "Laatste vermaning"; dan *AA* III, 1896–1912.
28. M.J. De Goeje, "Nieuweste reizen in Arabië", *De Gids* 9 (1882): 1–22.
29. Snouck Hurgronje kepada Keuchenius, 1 Oktober 1888, dalam Witkam, "Inleiding", 172.
30. Jeddah Diary, sebagaimana dikutip dalam Witkam, "Inleiding", 41.
31. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 184 (lihat Bab 2, cat. 25); "Some of My Experiences with the Muftis of Mecca", *Jaarverslagen van het Oostersch Instituut te Leiden 1934–40*, 4 (1941): 2–16, 14.
32. Muhammad Salih al-Zawawi, *Kayfiyyat al-dhikr 'ala l-tariqa al-Naqshbandiyya al-Mujaddadiyya al-Ahmadiyya* (Riau: al-Ahmadiyya, 1313). Ini bukanlah naskah Sufi terakhir yang dihasilkan di Riau, setidaknya dua buku panduan Naqsyabandi (tidak satu pun karya Zawawi) muncul dari Percetakan Ahmadiyyah pada 1904 dan 1905. Lihat van der Putten, "Printing in Riau", 728, cat. 20 (lihat Bab 3, cat. 78).

33. Jeddah Diary, sebagaimana dikutip dalam Witkam, "Inleiding", 42.
34. Jeddah Diary, sebagaimana dikutip dalam, "Inleiding", 58.
35. Snouck Hurgronje kepada van der Chijs, Mekah, 5 Maret 1885, dalam Witkam, "Inleiding", 94–96.
36. Bdk. Jan Kommers, "Snouck Hurgronje als koloniaal etnograaf: De Atjehers (1893–1894)", *Sharqiyyât* 8–2 (1996): 87–115; dan "Snouck Hurgronje als etnograaf van Mekka", *Sharqiyyât* 10–2 (1998): 151–77.
37. Jeddah Diary, 10 Desember 1884, sebagaimana dikutip dalam Witkam, "Inleiding", 65.
38. Snouck Hurgonje, "Een rector", 91 (lihat Bab 3, cat. 99); Witkam, "Inleiding", 123, 155, 175.
39. Sebenarnya Snouck melanjutkan pertempurannya dari Jeddah: "Zelfverdediging of zelfverlaging?" (1884), in *VG* II, 223–30.
40. Sebagai tanggapan atas upaya bela diri van den Berg, Snouck melancarkan serangan lanjutan setebal buku dalam *Indische Gids* dalam edisi ketiga *Beginselen van het Mohammedaansche recht*-nya. C. Snouck Hurgronje, "Mr. L.W.C. van den Berg's beoefening van het Mohammedaansche recht", (1884) dalam *VG* II, 59–221.
41. "Van den Berg's beoefening", 61; dan "Brief", (1886) dalam *VG* II, 264–271, pada 267–68.
42. Snouck Hurgronje, "Mohammedaansch recht", 235.
43. C. Snouck Hurgronje, "De Islâm", 194 (lihat Bab 4, cat. 51). *Future of Islam* karya Blunt adalah salah satu dari banyak buku yang terpaksa ditinggalkan Snouck di Mekah.
44. Snouck Hurgronje, "De Islâm", 268–69.
45. Snouck Hurgronje, "De Islâm", 272–73; bdk. Dozy, *Het Islamisme*, 209, 224–25 (lihat Bab 5, cat. 32).
46. Snouck Hurgronje, "De Islâm", 278–79.
47. Snouck Hurgronje, "De Islâm", 287.
48. C. Snouck Hurgronje, "C. Poensen, brieven over den Islâm uit de binnenlanden van Java" (1886), dalam *VG* IV–1, 55–67.
49. *'Uthman b. 'Abdallah b. 'Aqil al-'Alawi*, Atlas 'arabi (Leiden: [Brill], 1886); Snouck Hurgronje, *Mekka*, 272.
50. Snouck Hurgronje, "Een Arabisch bondgenoot der Nederlandsch-Indische Regeering", (1886), dalam *VG* IV–1: 69–85, 73.
51. Ibid. 75.
52. Ibid. 76; Mengenai Rinn, lihat Bab 6, cat. 92.
53. Snouck Hurgronje, "Arabisch bondgenoot", 81.
54. Ibid. 85.
55. Sayyid 'Utsman kepada Snouck Hurgronje, Batavia, 30 Agustus 1886, LOr. 8952.
56. Sayyid 'Utsman kepada Snouck Hurgronje, Batavia, 4 Januari 1887, LOr. 18.097, s 32. Sebagaimana dicatat Kaptein, van den Berg cenderung menyukainya. Nico Kaptein, "Arabophobia and *tarekat*: How Sayyid 'Uthmān Became Advisor to the Netherlands Colonial Administration", dalam Ahmad Ibrahim Abushouk dan Hassan Ahmed Ibrahim, ed., *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia* (Leiden dan Boston: Brill, 2009), 33–44.
57. "Lijst v. boeken ontvangen van Aboe Bakar December 1885", dalam LOr. 7111.
58. "Nota dari peladjaran mangadji akan Igama Islam", dan "Nota Darie adanja boekoe (of kitab) jang die pake boewat adjar die Pesantren Tegalsari", dalam LOr. 7572.
59. Jeddah Diary, 10 Desember 1884, dalam Witkam, "Inleiding", 65; C. Snouck Hurgronje, "Vergeten jubilé's", (1923) dalam *VG* IV–2, 415–36.
60. ? kepada Bergsma, Brangsong, 4 Maret 1886, dalam LOr. 7572.
61. [Catatan mengenai pesantren-pesantren], 5–6, dalam LOr. 7572.
62. Rujukan kepada "Djawahir" bisa jadi adalah Kiai Salih Jawahir dari Pekalongan, bdk. LOr. 7931, 23.
63. C. Snouck Hurgronje, "De Sjattarijjah-secte", (1888), dalam *VG* VI: 281–83. Bdk. "Godsdienstige verschijnselen en toestanden in Oost-Indië (Uit de Koloniale Verslagen van 1886 en 1887)", *MNZG* 32 (1888): 172–86.

64. Residen Surakarta, Spaan, kepada GG, Surakarta, 15 Oktober 1888, rahasia, dalam MR 1888, no.728.
65. "De resident van Bantam vraagt inlichtingen over het te Mekka verblijvende hoofd van een islam-sekte", dan Residen Bantam kepada GG, Serang, 20 September 1888, keduanya dalam MR 1888, no. 662.
66. Snouck, sebagaimana dikutip dalam K.F. Holle kepada GG, Waspada, 14 Oktober 1888, rahasia, dalam MR 1888, no.727.
67. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 291
68. Witkam, "Inleiding", 168.
69. Ibid. 153–54, 159.
70. Snouck kepada L.W.C. Keuchenius, Leiden, 1 Oktober 1888, dalam Witkam, "Inleiding", 168–172.

Delapan: Perjumpaan-Perjumpaan Kolaboratif, 1889–1892

1. Masuzawa, *Invention*, 126–27 (lihat Bab 7, cat. 13).
2. Snouck kepada van der Chijs, Leiden, 8 Desember 1888, dalam Witkam, "Inleiding", 32.
3. "Soerakarta: Dari Correspondent BB", *Bintang Barat* 123 (31 Mei 1889), 4.
4. Snouck kepada Bavinck, Weltevreden, 16 Juli 1890, dalam SB, 50–53.
5. Snouck kepada Nöldeke, Garut, 12 November 1889, dalam VK, 13–15.
6. Grashuis, *Soendanesche bloemlezing*, xxiv (lihat Bab 6, cat. 54).
7. *AA* III, 1980–86.
8. LOr. 7931, 1.
9. LOr. 7931, 2.
10. Lihat, misalnya, Hasan Mustafa kepada Snouck, 13 September 1912 dan 14 Oktober 1913, dalam LOr. 8952. Terima kasih kepada Nico Kaptein.
11. "Hadji Hasan's voor 't bestuur gemaakt lijst der in de Preanger gebruikelijk kitabs 1889", dalam LOr. 18097, s12.
12. LOr. 7931, 89.
13. LOr. 7931, 22, 77, 89b, 90b. Untuk sebuah laporan dari 1903 mengenai Adi Kusuma, lihat *AA* II, 1189–93. Untuk catatan-catatan mengenai para guru Syattari yang lain, termasuk Penghulu Cirebon, lihat: LOr. 7931, 21b, 23b–24, 74, 77, 169. Untuk salinan buku-buku panduan berbahasa Melayu yang digunakan para guru di Caringin, lihat LOr. 7356.
14. C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, A.W.S. O'Sullivan, terj., 2 vol. (Leiden: Brill, 1906), II, 11, cat. 1; LOr. 7397.
15. Lihat catatan dari Purbalingga, LOr. 7931, 181; catatan dari Perapen, 728; dan "Undang pondok di Kiai Saleh Darat", 735. Bdk. Snouck Hurgronje, "Brieven", 172 (lihat Bab 2, cat. 30). Untuk 'Ubayda, lihat LOr. 7931, 6, 8 dan 9; bdk. Van den Berg, "Mohammedaansche godsdienstonderwijs", 522 (lihat Bab 2, cat. 30).
16. LOr. 7931, 73b, 90, 392–93; dan LOr. 7572, 3.
17. Lihat LOr. 7931, 12–13.
18. Orang-orang ini meliputi (1) Muhamad Razi dari Sukamanah, yang mempelajari Alfiyyah di Madura; (2) Raden Hajji Yahya, yang saat itu penghulu kepala di Garut; (3) *faqih* Muhammad 'Arif dari Sumedang (w. 1888/9); (4) Muhammad Sahidi di Bumikasih, yang meneruskan studi kepada 'Ubayda; (5) ahli tata bahasa Kiai Bunter dari Tanjung Sari, Sumedang, yang meninggal di Mekah; (6) pembaca Al-Quran Hasan Basri dari Kiara Kareng, Suci (w. 1865); dan (7) Kiai Ci Pare dari Wanaraja. Lihat catatan Snouck mengenai pesantren-pesantren dalam LOr. 7572, 6; bdk. LOr. 7931, 5–7, 1147 b.
19. Mengenai Imampura, lihat LOr. 7931, 227. Untuk "Risalat tariqa al-khalwatiyya wanaqshbandiyya", lihat LOr. 7337.
20. Yakni, LOr. 7931, 16.

21. LOr. 7111; LOr. 7931, 8, 15, 26.
22. LOr. 7931, 73–74, 77, 269; Drewes, *Drie Javaansche goeroe's*, 10–18 (lihat Bab 3, cat. 50).
23. LOr. 7931, 22b, 77, 78b–79b. Orang-orang Khalwati juga tidak diterima oleh sebagian pejabat. Lihat MR 1889, no. 41.
24. LOr. 7931, 123–24; 164b–165. Juga, lihat Ilyas digambarkan sebagai "Mohamad Iljas dari Soekaredja Lor" yang Naqsyabandi, yang pesantrennya disokong dari hasil peternakan kambing, dalam MR 1889, no. 41.
25. LOr. 7931, 74, 80.
26. Snouck Hurgronje, "Brieven", 188–89
27. Ibid., 185–87, 192.
28. Ibid., 194–95.
29. *AA* II, 1187–88.
30. Van Sandick, *Leed en lief*, khususnya 22–26, 141–142, 172–176 (lihat Bab 6, cat. 81). Bdk. Anon., "De woerding en het verloop van de Tjilegonsche troebelen in Juli 1888", *IG* 13–2 (1891): 1137–1206; C. Snouck Hurgronje, "Nieuws over Bantam?" (1893) dalam *VG* IV–1, 249–56; "Een onbezonnen vraag", (1899) dalam *VG* IV, i, 369–86. Van Sandick tampaknya secara sengaja mengabaikan karya Snouck, termasuk karyanya mengenai Jawa yang dimuat berseri dalam *De Locomotief*: *De Djawa te Mekka* (Semarang: Van Alphen, 1890).
31. V. S., "Mohamedaansche-godsdienstige broederschappen", 201 (lihat Bab 6, cat. 92).
32. *The Achehnese*, I, 154–5, 165–66; II, 18–20, 222–23.
33. C.C. Berg, "The Islamisation of Java", *Studia Islamica* 4 (1955): 111–42, pada 121.
34. Sampai saat itu Hasan Mustafa terus meminta tunjangan *f*50 per bulan untuk usahanya. C. Snouck Hurgronje, Leiden, 22 Desember 1913, dalam Hazeu (5), 7.
35. Hasan Mustafa kepada Snouck, Kota Raja, 1 Juni 1893, dalam LOr. 18097, s12a.
36. Lihat ringkasan wawancara-wawancara Hasan Mustafa yang dilakukan pada akhir Desember 1893 dalam Hasan Mustafa kepada Snouck, Kota Raja, 2 Januari 1894, dalam LOr. 18097 s12a.
37. Mufti Ali, "A Study of Hasan Mustafa's Fatwa: 'It is Incumbent Upon the Indonesian Muslims to be Loyal to the Dutch East Indies Government,'" *Hamdard Islamicus* 27–2 (April–Juni 2004): 67–84; dan LOr. 18097, s9.
38. Hasan Mustafa kepada Snouck, Kota Raja, t.t., diterima 17 Desember 1894, dalam LOr. 18097, s12a. Mengenai Teungku Kota Karang, bdk. Snouck, *Achehnese*, I, 18, 183–88.
39. Mengenai kunjungan 'Abdallah, lihat van Langen kepada Snouck, Kota Raja, 25 April 1893 dan beragam gambar oleh Sayyid Qasim, semuanya dalam LOr. 18097, s12a.
40. Samman Tiro b. 'Abdallah b. Muhammad b. 'Abd al-Salam ila l-sada al-'arabiyyun [*sic*] al-ladhina yakhdimun qabr al-Sayyid Abu Bakr, Kampung Jawa, 18 Syawal 1304, dalam LOr. 18097, s8. Mengenai T. Anjong, lihat Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, I, 156.
41. Teukoe Waki Kama, Idi Cut, 1 Safar 1309, dalam LOr. 18097, s10.
42. Alfons von der Kraan, *Lombok: Conquest, Colonization and Underdevelopment, 1870–1940* (Kuala Lumpur dan Hong Kong: Heinemann, 1980), 17, 231.
43. Lihat sketsa-sketsa dalam LOr. 18097, s1.

Sembilan: Para Mufti Bayangan, Modern Kristen, 1892–1906

1. Sayyid 'Utsman kepada Snouck, Batavia, 28 Syawal 1305, dalam LOr. 8952; *AA* III, 1844–45; Sayyid Utsman, *al-Qawanin* (lihat Bab 3, cat. 122); C. Snouck Hurgronje, "Sajjid Oethman's gids voor de priesterraden", (1894), dalam *VG* IV–1: 283–303; Nico Kaptein, "Sayyid 'Uthmân: De adviseur", dalam Rosemarijn Hoefte dkk., ed., *Tropenlevens: De [post]koloniale biografie* (Amsterdam: Boom, 2008), 208–209; "Arabophobia and *tarekat*", 43 (lihat Bab 7, cat. 56).

2. Hajji Muhammad Tayyib b. ʻAbdallah al-Khalidi kepada ʻAbd al-Ghafir [*sic*], Tanjung Beringin, 14 Rabiʻ II 1311; Pangeran ʻAbd al-Majid kepada Snouck, Bandung, 4 Maret 1898; dan [tak jelas], Cirebon, 19 Maret 1898, semuanya dalam LOr. 18097, s1.
3. Hajji ʻAbd al-Rahman b. Ahmad b. Jamal al-Layl kepada Hajji ʻAbd al-Ghaffar, Palembang, 15 Muharram 1311, dalam LOr. 18097, s1.
4. Ibid.
5. Al-Hajj ʻAbd al-Rahman dan Kiagus Hajji Mun, Palembang, 28 Safar 1311, dalam LOr. 18097, s1; Snouck Hurgronje kepada Asisten Residen Surabaya, Batavia, 19 Agustus 1895, dalam *AA* III, 1928–30; untuk detail lebih jauh, lihat M.F. Laffan, "What Can Collaborators Tell Us about the Idea of an Islamic Indies?" dalam Kawashima Midori dkk., ed., *Proceedings*, pada 123, cat. 11 (lihat Bab 3, cat. 38).
6. Hajj ʻAbd al-Rahman kepada GG, Palembang, 11 Desember 1904 dan ʻAbd al-Rahman kepada Snouck, Palembang, 11 Syawal 1322, keduanya dalam LOr. 18097, s1; Dja Endar Moeda kepada Snouck Hurgonje, Padang, 13 Mei 1905, dalam: Shaykh Padang Kandis, *ʻAqaʼid al-iman* (Padang: Snelpersdrukkerij Insulinde, 1901), LUB, *shelfmark* 8197 D 49. Sebuah silsilah Muhammad Salih Padang Kandi [*sic*], yang juga mengajarkan zikir Syadziliyyah, disalin dalam makalah-makalah Hazeu. Lihat Hazeu (92).
7. Mengenai Palembang, lihat Hazeu (8), 34–41. Untuk serangan terhadap Islam, lihat "Karangan dan pekabaran dari pada Pembantoe Pembantoe: Hikayat amal beramal", dalam *Selompret Melajoe*, 36–10 (23 Januari 1896), 1–2, dalam LOr. 18097, s12.
8. Snouck kepada Bavinck, Weltevreden, 16 Juli 1890, dalam SB, 50; Aboe Bakar kepada Snouck, Jeddah, 19 Maret 1897, dalam LOr. 8952; "De week", *Soerabaiasch Handelsblad* 45 (20 Februari 1897), 1, dalam LOr. 18097, s12.
9. Aboe Bakar kepada Snouck, Jeddah, 19 Maret 1897, dalam LOr. 8952.
10. C. Guillot, *L'Affaire Sadrach: Un esai de Christianisation à Java au XIXe siècle* (Paris: Association Archipel, 1981).
11. Kartawidjaja, *Van Koran tot Bijbel* (Rotterdam: Nederlansche Zendingsvereeniging, t.t.). Lihat juga Lindenborn, "Langgars en Pesantrèns", 119–27 (lihat Bab 2, cat. 30).
12. Kartawidjaja, *Van Koran tot Bijbel*, 3.
13. Dari kedua *sayyid* ini, secara tentatif kita bisa mengenali salah seorangnya sebagai Tahir b. Yahya.
14. Kartawidjaja, *Van Koran tot Bijbel*, 27.
15. Ibid., 52–54.
16. *ONZ* 40–3 (Maret 1900): 43–44; 40–4 (April 1900): 53. Untuk laporan-laporan asli Hoekendijk, lihat: Archief Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk, Het Utrechts Archief, Toegang 1102, nummer 104.
17. *ONZ* 40–5 (Mei 1900): 74.
18. *ONZ* 40–6 (Juni 1900): 93; dan 40–8 (Agustus 1900): 127.
19. *Misbah al-sharq*, 28 Syaʻban 1320. Artikel ini disalin dalam LOr. 7205.
20. LOr. 7205, 14.
21. *Injaz al-waʻd*, LOr. 7205, 15a–25b, khususnya 16, 24–25.
22. Sayyid ʻUtsman kepada Hasan Mustafa, 14 Dzul-qaʻda 1320, dalam LOr. 7205, 35.
23. *Injaz al-waʻd*, 38–39.
24. Anon., "Taʻassub al-urubiyyun didd al-muslimin", *al-Liwa'* 1425 (16 Agustus 1904), 1.
25. *Traoesa Pertoeloongan Goeroe lagi boeat Bladjar Bahasa Inggris-Blanda-Melajoe [Engelsch-Maleisch-Hollandsch en Maleisch-Engelsch-Hollandsch Samenspraken en Woordenlijst]*, 3e druk, (Surabaya: Van Ingen, t.t.), 98.
26. Vb 16 Juli 1904, no. 6 dan 13 Agustus 1904, no. 30. Bdk. Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Singapore: ISEAS dan Oxford University Press, 1973), 80–86.
27. Snouck Hurgronje kepada GG, 6 Juni 1904, dalam Vb 16 Juli 1904. Untuk penggambaran Snouck mengenai Van Heutsz, lihat Snouck kepada Bavinck, Weltevreden, 1 Juni 1904, dalam SB, 60.

28. "Barid al-Islam: Jawi", *al-Liwa'* 1506 (4 September 1904), 1; Jan Schmidt, *Through the Legation Window, 1876–1926: Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1992), khususnya 108–42; Snouck Hurgronje kepada GG, Batavia, 6 Juli 1905, dalam *AA* III, 1969–73; G.A.J. Hazeu, "De Gedangan zaak", Hazeu (6), 4; Sartono, *Protest Movements*, 81.
29. Hazeu, "Gedangan zaak", 151–52.
30. Hajji 'Abd al-Jabbar b. Muhammad Jalal al-Din Sambas kepada "Tuan Mufti Duqtur Snukum Khrunye", Singapura, 17 Rabi'uI 1322, dalam LOr. 18097, s1.
31. Henny, Jeddah, 31 Mei 1905, kutipan dari: "Zeer vertrouwelijke nota betreffende de broederschap, de tarega der SJATHARIA", dalam MinBuZa, 451, 201.
32. Ibid.

BAGIAN EMPAT: MASA LALU SUFI, MASA DEPAN MODERN

1. Snouck kepada Nöldeke, Leiden, 13 Juni 1909, em. original, dalam VK, 147.

Sepuluh: Dari Sufisme ke Salafisme, 1902–1911

1. G.F. Pijper, "De Ahmadîyah in Indonesia", dalam *Bingkisan Budi: Een bundel opstellen aan Dr. Philippus Samuel van Ronkel door vrienden en leerlingen aangeboden op zijn tachtigste verjaardag 1 augustus 1950* (Leiden: Sijthoff, 1950), 247–54, pada 247.
2. Ahmad b. Muhammad Zayn b. Mustafa al-Fatani, *al-Fatawa al-fataniyya* ("Siam": al-Fataniyya, 1957), 179–80. Sementara surat tersebut bertanggal 13 Ramadan 1322, salinan yang direproduksi oleh Wan Shaghir bertanggal 14 Ramadan 1323: Abdullah, *Syeikh Ismail*, 87–89 (lihat Bab 3, cat. 65). Bdk. Kraus, "Sufis und ihre Widersacher in Kelantan/ Malaysia: Die Polemik gegen de Ahmadiyya zu beginn des 20. Jahrhunderts", dalam De Jong dan Radtke (ed.) *Islamic Mysticism Contested*, 729–56, pada 744 (lihat Bab 3, cat. 64).
3. Kraus, "Sufis und ihre Widersacher in Kelantan", 741–2; Sedgwick, *Saints and Sons*, passim (lihat Bab 3, cat. 5). Mengenai Idrisiyyah dan cabang-cabangnya, lihat juga Trimingham, *Sufi Orders*, 114–21 (lihat Bab 1, cat. 54).
4. Abdullah, *Syeikh Ismail*, 87–89. Bdk. al-Fatani, *al-Fatawa*, 179–210, khususnya 180–81; dan Kraus, "Sufis und ihre Widersacher", 745; R. Gramlich, "Madjdhûb", *EI2*, V, 1029.
5. Fatani, *al-Fatawa*, 181–83, 188–89.
6. Ibid., 191–92, 195, 204–205, 209.
7. 'Abd al-Jabbar, *Siyar wa-tarajim*, 38–43 (lihat Bab 3, cat. 58). Harus dicatat bahwa penggunaan istilah Salafi oleh 'Abd al-Jabbar berkaitan dengan penggunaan istilah tersebut pada masa lebih belakangan di Saudi.
8. Wan Shaghir mengklaim bahwa jawaban al-Fatani dipublikasikan dalam sebuah karya berjudul *Mir'at al-a'ajib*, tetapi saya tidak mampu menemukannya. Abdallah, *Syeikh Ismail Al Minangkabawi*, 89.
9. Ahmad Khatib b. 'Abd al-Latif, *Izhar zaghl al-kadhibin fi tashabbuhihim bi-lsadiqin* (Padang Pondok: Baümer, 1324), 1; bdk. Van Bruinessen, "Controversies and Polemics, 705–28 (lihat Bab 3, cat. 64).
10. Ahmad Khatib, *Izhar zaghl al-kadhibin* (1324), 25.
11. Ibid., 33–34, 36–37, 103–106, 144.
12. Ibid., 57, 146.
13. Hala Fattah, "'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745–1930", *Journal of Islamic Studies* 14–2 (2003): 127–48; Itschak Weismann, "Between Sūfi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle", *Die Welt des Islams* 41–42 (2001): 206–37.
14. Sumbawi, *Siraj al-huda*, 31, 39–40 (lihat Bab 2, cat. 31).

15. Zawawi, *Kayfiyyat al-dhikr* (lihat Bab 7, cat. 32).
16. Syekh Sa'd, tokoh Khalidi paling penting di Sumatra setelah Syekh Isma'il, belajar di Mekah pada 1894. Abdullah, *Syeikh Ismail*, 59–60.
17. Ahmad Khatib b. 'Abd al-Latif, *Izhar zaghl al-kadhibin fi tashabbuhihim bi-lsadiqin*; *al-Ayyat al-bayyinat li-l-munsifin fi izalat khurafat ba'd al-muta'assabin*; *al-Sayf al-battar fi mahq kalimat ba'd ahl al-ightirar* (Kairo: al-Taqaddum al-'Ilmiyya, 1326).
18. Ahmad Khatib, *al-Sayf al-battar*, khususnya 6–7 dan 20–21.
19. Ibid., 25.
20. Ibid., 27–28.
21. "Ahli Naqshbandiyya" kepada Habib 'Utsman, Bukit Tinggi, 30 Muharram 1325, dalam Hazeu (91).
22. 'Utsman b. 'Abdallah b. 'Aqil b. Yahya kepada "Ahli Naqshbandiyya", Batavia, 24 Safar 1325, dalam Hazeu (91).
23. Lihat Ass. Res. Batavia, 20 April 1907, dalam Hazeu (92).
24. Noer berkali-kali mengklaim bahwa salinan *al-'Urwa al-wuthqa* diselundupkan ke pelabuhan Jawa di Tuban, meskipun dari pengamatan kontemporer tampaknya salinan-salinan itu beredar bebas di kalangan orang-orang Arab Hindia. Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 32; Van den Berg, *Hadhramout*, 174 (lihat Bab 6, cat. 87).
25. William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (New Haven dan London: Yale University Press 1967); Barbara Watson Andaya, "From Rūm to Tōkyō: The Search for Anticolonial Allies by the Rulers of Riau, 1899–1914", *Indonesia* 24 (1977): 123–56; Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its role in Malay Society 1906–1908* (Kuala Lumpur: Media Cendekiawan, 1991); Abdul Aziz Mat Ton, *Politik al-Imam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000); dan Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003).
26. *al-Imam*, 2–9 (5 Maret 1908): 277.
27. *al-Imam*, 2–11 (1 Mei 1908): 349–51.
28. "Surat kiriman", *Utusan Melayu*, 85 (23 Mei 1908): [3].
29. *al-Imam*, 2–12 (1 Juni 1908): 381–83.
30. Hazeu kepada Residen Batavia, Weltevreden, 29 Desember 1908, dalam Hazeu (10), 39–40.
31. *al-Imam*, 2–7 (3 Januari 1908): 219–22.
32. "Surat kiriman", *Utusan Melayu*, 94 (13 Juni 1908) [3].
33. *al-Imam*, 3–1 (30 Juli 1908): 41–45.
34. *al-Imam*, 3–2 (29 Agustus 1908): 77–83. Lihat *al-Bahja al-saniyya fi adab al-tariqa al-'aliyya al-khalidiyya al-naqshbandiyya* (Kairo: Maymuniyya, 1319).
35. "al-Rabita 'ind al-naqshbandiyya wa-ta'at al-murid li-shaykhih", *al-Manar* 11–7 (30 Rajab 1326): 504–14, khususnya 506–507.
36. Menurut Freitag, penyunting pendampingnya adalah Hasan b. Syihab. Freitag, *Indian Ocean Migrants*, 287 (lihat Bab 1, cat. 16).
37. "Ru'asa' al-'arab bi-jawa", *al-Watan* 1–1 (17 Safar 1328): 3; 'Utsman b. 'Abdallah b. 'Aqil, *Tariq al-salama min al-khasran wa-l-nadama* (Batawi, 1329), 5–6; W.R. Roff, "Murder as an Aid to Social History: the Arabs of Singapore in the Early Twentieth Century", dalam Huub de Jonge dan Nico Kaptein, ed., *Transcending Borders: Arabs,Politics, Trade and Islam in Southeast Asia* (Leiden: KITLV Press, 2002), 91–108, pada 103.
38. "Kaum Melayu", *Neracha* 2–42 (2 Sya'ban 1330): 1.
39. Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah) *Ajahku: Riwayat hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan perdjuangan kaum agama di Sumatera*, ed. ke-3 (Djakarta: Widjaja, 1958), 50–52; 'Abd al-Jabbar, *Siyar wa-tarajim*, 38.

Sebelas: Para Penasihat untuk Indonesië, 1906–1919

1. Snouck Hurgronje, "Brieven", 192 (lihat Bab 2, cat. 30); Snouck Hurgronje kepada Nöldeke, Weltevreden, 26 Januari 1890, dalam VK, 15–17; *AA* II, 1202–03.
2. Hogenraad kepada Snouck, Semarang, 31 Januari dan 8 Februari 1896; dan Snouck kepada Hogenraad, Batavia, 12 Februari 1896, dalam LOr. 18097, s12.
3. Lihat dokumen-dokumen yang dikumpulkan dalam Hazeu (16).
4. C. Snouck Hurgronje, "De opleiding van ambtenaren voor den administratieven dienst in Nederlandsch-Indie", (1906) *VG* IV–2: 51–76 dan 91–95.
5. G.A.J. Hazeu, *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel* (Leiden: Brill, 1897).
6. P.S. van Ronkel, *De Roman van Amir Hamza* (Leiden: Brill, 1895), 3; G.F. Pijper, "Levensbericht Ph.S. van Ronkel", *Jaarboek van het Koninklijk-Nederlandsche Instituut van Wetenschappen, Letterkunde en Schoone Kunsten* (Amsterdam: Noord-Hollandsche, 1955–56), 285–97.
7. Catatan C.D. van Vliet, "Kennis van de godsdienstige wetten, instellingen en gebruiken der Mohamedanen in Nederlandsch Indië in verband met het Moslimsch Recht", KITLV, H 1037, 178–79; bdk. G.W.J. Drewes, "D.A. Rinkes: A Note on His Life and Work", *BKI* 117–4 (1961): 417–35, khususnya 419.
8. Snouck kepada Nöldeke, Weltevreden, 13 April 1900, dalam VK, 79. Untuk sudut pandang Adriani mengenai Islam dan misi Kristen, lihat kuliahnya pada 1907 "Het mohammedaansche gedeelte van Nederlandsch Indië als zendings-gebied", dalam M. Adriani-Gunning, ed., *Verzamelde Geschriften van N. Adriani*, 3 vol. (Haarlem, Bohn, 1932), I, 160–70.
9. Snouck kepada Nöldeke, Weltevreden, 18 Juni 1904, dalam VK, 101.
10. C. Snouck Hurgronje, *Het Gajōland en zijne bewoners* (Batavia: Landsdrukkerij, 1903); Snouck kepada Nöldeke, Batavia, 8 September 1904, dalam VK, 104.
11. Snouck kepada Pijper, Leiden, 9 September 1930, dalam PS; Witkam, "Inleiding", 178 (lihat Bab 7, cat. 7).
12. Lihat surat-menyurat dalam Hazeu (8) 75–92, khususnya 78–82.
13. Ibid., 78–79.
14. Hazeu kepada GG, Weltevreden, 30 Agustus 1906, dalam Hazeu (90).
15. D.A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel: bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java* (Heerenveen: Hepkema, 1909); D.A. Rinkes, *De heiligen van Java* (Batavia: Lange, 1910–13).
16. Snouck kepada Nöldeke, Leiden, 13 Juni 1909, dalam VK, 147.
17. C. Snouck Hurgronje, "De Hadjii-politiek der Indische regeering", (1909) dalam *VG* IV–2, 173–98; khususnya 193 dst.; "Het Mohammedanisme", (1911) dalam *VG* IV–2, 199–220, pada 215; "De Islam in Nederlandsch-Indië", (1911) dalam *VG* IV–2, 359–91, 372 dan 388; Snouck kepada Nöldeke, Leiden, 13 Juni 1909, dalam VK, 147–48.
18. Snouck Hurgronje, "De Islam in Nederlandsch-Indië", 373, 383–84, 386–87.
19. Snouck Hurgronje, ibid., 385; Voerhoeve kepada Drewes, [Barchum], 26 Agustus 1966 salinannya dimiliki Dr. Nico Kaptein, Leiden; Van Donzel (p.p. Leiden 2007); Snouck kepada Nöldeke, Leiden, 4 Januari 1919 dan 24 November 1922, dalam VK, 267, 300.
20. Snouck Hurgronje, "De Islam in Nederlandsch-Indië", 389, 391.
21. Bandingkan "Aus allen muslimschen Ländern Indonesiens", dalam *Mekka* (The Hague: Nijhoff, 1889), II, 347 dan terjemahan bahasa Belanda dari 1890, "Uit alle Moslimsche landen van Indonesië", *De Djawa te Mekka*, 73 (lihat Bab 8, cat. 30); *De Atjèhers* (Batavia: Landsdrukkerij, 1894), II, 12, 18, 295, 335–36.
22. Snouck Hurgronje, "Het Mohammedanisme", 207; dan "Politique musulmane de la Hollande", (1911) *VG* IV–2: 221–306, pada 225.
23. Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 44.

24. Sayyid 'Utsman, [23 Maret 1913], dalam Hazeu (34), 84–85
25. 'Utsman b. 'Abdallah b. 'Aqil, *Sinar istirlam pada menyatakan kebenaran Syarikat Islam* (Batavia, 1331), 2, 7, 10–15. Bdk. Nico Kaptein, "Grateful to the Dutch Government: Sayyid 'Uthmân and Sarekat Islam in 1913", dalam Anthony Reid dan Michael Gilsenan, ed., *Islamic Legitimacy in a Plural Asia* (London dan New York: Routledge, 2007), 98–116.
26. Lihat Hazeu (34), 82; dan (99).
27. *Bescheiden betreffende de vereeniging "Sarekat Islam"* (Batavia: Landsdrukkerij, 1913), khususnya 26–27 dan 33–36.
28. Extract uit het Register der Besluiten van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië, Buitenzorg, 2 Juli 1913, dalam Hazeu (20), 19–33, khususnya 22–28.
29. Shiraishi, *Age in Motion*, 69–79.
30. Snouck kepada Menteri Koloni, Leiden, 4 Oktober 1913, dalam Hazeu (13) 11–28; bdk. C. Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islâm: vier voordrachten, gehouden in de Nederlandsch-Indische Bestuursacademie* (Leiden: Brill, 1911).
31. "De bestuurswerkkring in Nederlandsch Indië voorheen en thans", *Indologenblad* 5 (1913–1914) dalam Hazeu (13) 1–10.
32. Hazeu (13), 10.
33. Kaptein, "Grateful to the Dutch Government", 111.
34. Wolff kepada GG, Jeddah, 22 Oktober 1913, dalam Hazeu (34), 79–81; Schrieke, "Bijdrage tot de bibliographie", 267 (lihat Bab 3, cat. 18).
35. Wolff kepada GG, Jeddah, 22 Oktober 1913, dalam Hazeu (34), 81.
36. Ahmad al-Khatib b. 'Abd al-Latif, *Tanbih al-anam fi radd 'ala risalat Kaff al-'awamm 'an al-khawd fi Sharikat al-Islam* (Kairo: Dar al-Kutub, 1332), 4.
37. Ibid., 6.
38. Ahmad al-Khatib b. 'Abd al-L atif, *Irshad al-hayara fi izalat ba'd al-shubah alnasara* (Kairo: Dar al-Kutub, 1332).
39. Archief Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk, Het Utrechts Archief, 1102, 8 (Notulen) dan 108 (Vermeer 1914–23).
40. Lihat M. Lindenborn, "De heilige oorlog en de zending", dalam *Nieuwe Rotterdamsche Courant, Avondblad* (18 Mei 1915): 6; dan Ass. Res. Kepulauan Sangi dan Talud, Post, kepada Residen Manado, Taroena, 24 Desember 1909, dalam Hazeu (8), 14–15.
41. Hazeu kepada Residen Batavia, Weltevreden, 22 Oktober 1908, dalam Hazeu (39b), 41–42. Untuk nasihat 1908 mengenai "wilde echt" Eliza Netti Clark dan penggunaan al-Bajuri oleh Hoofd Penghulu, lihat Hazeu (39a), 93–96.
42. Hazeu kepada GG, Weltevreden, 19 Februari 1909, dalam Hazeu (8), 20–24; C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State* (New York dan London: Putnam, 1916) 173–74; "De Islam en de Zending", (1915) dalam *VG* IV–2, 403–06, 405; "De Sarikat Islam in het credit van koloniaal bestuur", (1916) dalam *VG* IV–2, 407–10.
43. Mengenai keprihatinan Hoekendijk, lihat tinjauan "Van een nuttig werk", *Nieuwe Zondagsbode* 26–30 (28 Juli 1917): 1; dan J.G. Hoekendijk, *De papieren zendeling* (t.p.:1924), 5–6.
44. Van Ronkel, *Rapport* (lihat Bab 1, cat. 60).
45. J. Ballot kepada GG, Padang, 28 Februari 1913, dalam Hazeu (98).
46. Penggunaan demikian barangkali juga memengaruhi penggunaan Schrieke terhadap istilah *Indonesisch* dalam kaitannya dengan soal-soal politik tiga tahun kemudian. Bdk. R. E. Elson, *The Idea of Indonesia: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 28.
47. Van Ronkel, *Rapport*, 9.
48. Lihat Rinkes kepada Dir. Onderwijs, 11 Desember 1914, dalam van Ronkel, *Rapport*, 91–94.

49. Lihat LOr. 8652 K.
50. Doris Jedamski, "Balai Pustaka: A Colonial Wolf in Sheep's Clothing", *Archipel* 44 (1992): 23–46.
51. Hasan Mustafa kepada Residen Preanger, Bandung, 4 Oktober 1917, dalam Hazeu (5), 8–9.
52. Hazeu kepada Directeur van Binnenlansch Bestuur, Weltevreden, 10 September 1909, dalam Hazeu (8), 71–73.
53. "Hal kas masdjid", *Oetoesan-Hindia*, 196 (14 Oktober 1916), sebagaimana disalin Hazeu (39b), 177–79.
54. Bdk. Shiraishi, *Age in Motion*, 82–84.
55. B.J.O. Schrieke, *Het boek van Bonang* (Utrecht: Den Boer, 1916); 48–49. *Serat Bonang* selanjutnya dihubungkan kepada Seh Bari oleh Drewes, *The Admonitions of Seh Bari* (lihat Bab 1, cat. 21).
56. Hazeu kepada GG, Weltevreden, 2 Mei 1917, adan nd [B.J.O. Schrieke] "NOTA", dalam Kern (225), 1–44.
57. Shiraishi, *Age in Motion*, 106–107.
58. Schrieke kepada GG, rahasia, Weltevreden, 21 Feb. 1918, dalam Hazeu (76): 18–19; Schrieke, "Bijdrage tot de bibliographie", 288, cat. 4 (lihat Bab 3, cat. 18).
59. Schrieke kepada GG, rahasia, Weltevreden, 21 Feb. 1918, dalam LOr. 18097, s3.
60. G.F. Pijper, *Nederland en de Islam,* (Leiden: Brill, 1955), 17; *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900–1950* (Leiden: Brill, 1977), 118; Surkati kepada Rinkes, Weltevreden, 22 Februari 1918, dalam Hazeu (117).
61. Lihat Hazeu 111, 106, 125 dan 148; sebuah catatan pada kolofon *Izhar* edisi Padang yang dikoleksi oleh Schrieke pada 1919 (LUB *shelfmark* 800 E 75); dan Kaptein, "The *Berdiri Mawlid* Issue", 145 (lihat Bab 2, cat. 45).
62. Schrieke, "Bijdrage tot de bibliographie", 253.

Dua Belas: Pengerasan dan Perpisahan (1919–1942)

1. Schrieke, "Bijdrage tot de bibliographie", 3307–308 (lihat Bab 3, cat. 18).
2. Shiraishi, *Age in Motion*, 113 (lihat Bab 11, cat. 23).
3. Raes, Patrouillie-rapport v/m 5 t/m 11 Juli 1919, dalam Hazeu (36a), 550–55.
4. Hazeu (36a), 616–19.
5. Lihat draf Hazeu kepada GG, 29 Agustus 1919, dalam Hazeu (36a), 262–346.
6. Lihat salinan *Neratja* untuk 9 Juli, 14 Juli, dan 11 Agustus 1919 dalam Hazeu (36a), 386, 545–46, 583–86.
7. Wawancara dengan Tjokroaminoto, *De Socialistische Gids*, 25 September 1919, disalin dalam Hazeu (36a), 207.
8. *Soerabajasch-Handelsblad*, 23 Juli 1919, dan [H.C.] Zentgraaff, "Niewe zwenking", *Soerabajasch-Handelsblad*, 24 September 1919, disalin dalam Hazeu (36a), 211–16, 458.
9. "De Garoet-affaire als zuiveringsproces?" *De Socialistische Gids*, 1 Okt. 1919, disalin dalam Hazeu (36a), 168.
10. Broekveldt kepada GG, Weltevreden, 10 November 1919, dan 1st Gov. Sec., Welter, kepada Dir. BB, Broekveldt, Buitenzorg, 18 November 1919 dalam Hazeu (36a), 118–19.
11. "SI Garoet", *Neratja*, 8 September 1919, dalam Hazeu (36a), 255–57; "Ditangkap", *Neratja*, 20 September 1919, dalam Hazeu (36a), 222–26; "Het rapport-Hazeu", *De Taak*, 29 November 1919, disalin dalam Hazeu (36a), 103–109.
12. Kern, putra Indolog Belanda terkemuka, mengawali kariernya di Priangan pada 1896. Dia kembali ke akademi pemerintahan di metropolis sebelum dikirim ke Brebes dan Mojokerto sejak 1914. Tulisan-tulisannya mengenai Islam muncul jauh lebih belakangan dan meliputi "De Javaan als Moslim", dalam J. Poortenaar dan W.C. Coolhaas, ed., *Onder palmen en waringins: Geest en godsdienst van Insulinde* (Naarden: Uitgeverij in den

toren, 1945), 156–73; terjemahan dan pengantar pada Hadji Hasan Moestapa, *Over de gewoonten en gebruiken der Soendaneezen* (The Hague: Nijhoff, 1946); dan karya yang padat *De Islam in Indonesië* (The Hague: Van Hoeve, 1947). Mengenai Kern, lihat G.W. Drewes, "In Memoriam R.A. Kern, 26 september 1875–23 maart 1958", *BKI* 114–4 (1958): 345–58.

13. Shiraishi, *Age in Motion*, 225–31; bdk. William A. Oates, "The Afdeeling B: An Indonesian Case Study", *Journal of Southeast Asian History* (Maret 1968): 107–17; Jedamski, "Colonial Wolf", 34–36.
14. Pijper kepada Snouck, Benkoelen, 4 September 1933, dalam PS; H.K.J. Cowan, "Bijdrage tot de kennis der geschiedenis van het rijk Samoedra-Pasè", *TBG* 78–2 (1938): 204–14, pada 209, cat. 4.
15. "Index of Arabs in the Netherlands East Indies. Anti-Britain and Friendly", dalam IOR R/20/A/1409; lihat juga Hazeu kepada GG, 10 November 1919, dalam Hazeu (10), 68–69.
16. Lee Warner kepada Under Secretary of State, 14 Juli 1919, dalam IOR R /20/A/1409.
17. W.N. Dunn kepada Curzon, Batavia, 10 April 1920, lampiran dalam surat Batavia Rahasia No. 50 pada 10 April, Semarang 28 Maret 1920, dalam IOL L /PS/10/630.
18. Ibid.
19. W.N. Dunn kepada Earl Curzon, Batavia, 7 Juni 1920, dalam IOL , L/PS/10/630.
20. [B.J.O.] Schrieke, "De strijd onder de Arabieren in pers en literatuur", *Notulen van de Algemeene en Directie-vergaderingen van het Bataaviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 58 (1920): 189–240.
21. R.A. Kern, Obituari untuk E. Gobée, dalam *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden* (1953–1955): 59–64.
22. C. Henny, "Stille kracht: (opgedragen aan het Binnenlandsch Bestuur)", *IG* 43 (1921): 808–30; 895–919.
23. Utrecht juga berhasil mengamankan murid Snouck, Juynboll, sebagai staf mereka, yang oleh Snouck dianggap sebagai pengkhianatan terbesar. Snouck kepada Pijper, Leiden, 9 September 1930, dalam PS.
24. IPO No.20/1919.
25. Kraemer, *Een Javaansche Primbon* (lihat Bab 4, cat. 25); Rapport van H. Kraemer aan het hoofdbestuur van het Nederlandsch Bijbelgenootschap over zijn verblijf in Cairo van 15 november 1921 tot 13 maart 1922; dalam KERN, 375.
26. Bdk. Steenbrink, *Dutch Colonialism*, 137 (lihat Bab 4, cat. 12).
27. H. Kraemer, *Agama Islam: Djilid jang pertama* (Bandung: Nix, 1928), 95.
28. "Onze broeders in Egypte", dan "Wat de Heer Dr. H. Kraemer van ons zegt", *Het Licht* 2–1 (Maret 1926): 9–10.
29. Kasman, "De Jong Islamieten Bond", *Het Licht* 1–7 (September 1925): 146–53, pada 150.
30. Tidar, "De Iman", *Het Licht* 2–4 (Juni 1926): 84–86.
31. "De viering van het eenjarig bestaan van den Jong Islamieten Bond afd. Batavia", *Het Licht* 2–4 (Juni 1926): 88–91.
32. B. Schrieke, "The Causes and Effects of Communism on the West Coast of Sumatra", dalam *Indonesian Sociological Studies*, 2 vol. (The Hague, etc.: Van Hoeve, 1955) I, 83–166; Michael Charles Williams, *Communism, Religion, and Revolt in Banten* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1990); Martin van Bruinessen, "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question", *Studia Islamika* 2–3 (1995): 115–40.
33. Mohammad Redzuan Othman, "Conflicting Political Loyalties of the Arabs in Malaya", dalam De Jonge dan Kaptein, *Transcending Borders*, 25–40, pada 48 (lihat Bab 10, cat. 37).
34. Muhammad Hashim al-Asy'ari, *Risalat ahl al-sunna wa-l-jama'a fi hadith al-mawta wa-ashrat al-sa'a wa-bayan mafhum al-sunna wa-l-bid'a* (Tebuireng: Maktabat al-Turath al-Islami, 1418), khususnya 12–13.
35. Snouck Hurgronje, "Vergeten jubilé's", (lihat Bab 7, cat. 59).
36. Hosein Djajadiningrat, "Inleiding", *Panji Poestaka* ("Nomor Snouck Hurgronje", 1927), ii.

37. Ronen Raz, "The Transparent Mirror: Arab Intellectuals and Orientalism, 1798–1950", Disertasi Ph.D., Princeton University, 1997.
38. Baik van Krieken maupun Benda menyebut bahwa Snouck ditawari sebuah jabatan di universitas ini (pada 1911), berdasarkan biografi karya van der Maaten (lihat I, 52 dst.) Tawaran tersebut mungkin kali pertama dipertimbangkan sekitar 1909 ketika Snouck melaporkan kunjungan sekretaris Universitas, 'Abd al-Hamid Lutfi. Lihat Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942–1945* (The Hague: Van Hoeve, 1958) 209, cat. 57; G.S. van Krieken, *Snouck Hurgronje en het panislamisme* (Leiden: Brill, 1985), 5; Snouck kepada Nöldeke, Leiden, 12 Oktober 1909, dalam VK, 152.
39. Mansur Fahmi kepada Snouck, Kairo, 28 Juli 1925, dalam LOr. 7935–e.
40. Luwis Masinyun dan Mustafa 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa-l-tasawwuf*, Ibrahim Zaki Khurshid, dkk., ed. (Beirut, 1984).
41. Bandingkan C. Snouck Hurgronje, "The Caliphate", (1924) dalam *VS* VI, 435–52; dan 'Ali 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa-usul al-hukm: bahth fi l-khilafa wa-l-hukuma fi l-islam* (Kairo: Matba'at Misr, [1925]).
42. Michael F. Laffan, "Another Andalusia: Images of Colonial Southeast Asia in Arabic Newspapers", *Journal of Asian Studies* 66–3 (2007): 689–722; Snouck kepada Pijper, Leiden, 23 Oktober 1933, dalam PS.
43. Pijper, *Het boek* (lihat Bab 2, cat. 32).
44. "Index of Arabs in the Netherlands East Indies", dalam IOR R /20/A/1409; lihat juga Pijper.
45. A. Teeuw, "In Memorium G.W.J. Drewes, 28 November 1899–7 June 1992", BKI 150–1(1994): 27–49.
46. Drewes kepada Voorhoeve, Weltevreden, 23 Feb. 1926, dalam KITLV, H 1304 (1); G.W.J. Drewes, "Sech Joesoep Makasar", *Djåwå* 6–2 (1926): 83–88.
47. G.W.J. Drewes, "Review of J. Doorenbos, *De geschriften van Hamzah Pansoeri uitgegeven en toegelicht*", TBG 73 (1933): 391–98.
48. "Dagboek van eerste reizen naar Bantam", LOr. 26.337 (61). Lihat juga Else Ensering, "Banten in Times of Revolution", *Archipel* 50–1 (1995): 131–63, pada 137.
49. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 25 Mei 1929; dan Batavia-Centrum, 31 Mei 1933, keduanya dalam PS.
50. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 10 Mei 1927, dalam PS.
51. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 25 Mei 1929, dalam PS.
52. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 10 Mei 1927, dalam PS.
53. Snouck kepada Pijper, Leiden, 6 Juli 1927, dalam PS.
54. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 2 Agustus 1927, dalam PS.
55. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 15 dan 31 Januari 1928, dalam PS.
56. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 13 Februari 1928, dalam PS.
57. Snouck kepada Pijper, Leiden, 20 Maret 1928, dalam PS.
58. Snouck kepada Pijper, Leiden, 20 Maret 1928; lihat juga Snouck kepada Pijper, Leiden, 7 November 1927, dalam PS.
59. Lihat terutama, Pijper kepada Snouck, Makassar, 13 Maret 1930, dalam PS.
60. Lihat *typescript* dalam LOr. 26.337 (41).
61. Pijper kepada Snouck, 9 November 1931, dalam PS.
62. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 30 Mei 1930, dalam PS.
63. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 3 September 1932, dalam PS.
64. "Meninggal doenia ditempat pemboeangan", *Pemandangan*, 19 Mei 1934, disalin dalam Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 29 Mei 1934, dalam PS.
65. Pijper kepada Snouck, Weltevreden, 28 Juli 1930, dalam PS.
66. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 31 Mei 1933, dalam PS.
67. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 31 Mei 1933, dalam PS.

68. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 26 Juli 1934, dalam PS.
69. "Uitknipsels over Bantam", dalam LOr. 26.337 (61).
70. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 26 Juli 1934, dalam PS.
71. Snouck kepada Pijper, Leiden, 1 Agustus 1930, dalam PS.
72. G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica: studiën over het islamisme in Nederlandsch-Indië* (Leiden: Brill, 1934); Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 24 Oktober 1933 dalam PS.
73. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 26 Juli 1934, dalam PS.
74. Pijper kepada Snouck, Batavia-Centrum, 24 Oktober 1933, dalam PS.
75. Mengenai Schrieke, lihat J. Vogel, *De opkomst van het Indocentrische geschiedbeeld: leven en werken van B.J.O. Schrieke en J.C. van Leur* (Hilversum: Verloren, 1992), khususnya 33–107.
76. Lothrop Stoddard, *Hadir al-'alam al-islami*, 'Ajjaj Nuwayhid, terj., Shakib Arslan, ed., 4 vol. (Kairo: al-Halabi, 1352), I, 364–75; III, 372–74.
77. Snouck kepada Pijper, Leiden, 4 September 1932, dalam PS.
78. J.H. Monahan, ["Introduction"], dalam *Mekka* (1931), vi; "Prins Faisal Bin Abdal-Aziez Al-Sa'oed", (1926) dalam *VS* VI: 465–70; Snouck kepada Pijper, Leiden, 26 Juni 1932, dalam PS.
79. Bdk. Raymond LeRoy Archer, "Muhammedan Mysticism in Sumatra", *JMBRAS* 15–2 (1937): 1–126.
80. Laffan, "Another Andalusia", 717.
81. "Kitab-kitab jang berbahaja", *Pedoman Masjarakat* 4–6 (1938); 101 dst., sebagaimana disalin dalam LOr. 26.337 (41).
82. *Islam Raya* 4–2 (20 Januari 1942): 20.
83. A. Salim, *Riwajat Kedatangan Islam di Indonesia* (Batavia-Centrum: Soemberilmoe, 1941). Isma'il al-'Attas —yang ceramah-ceramahnya di Kairo direproduksi oleh Arslan— juga menunjuk kepada para agen Arab dan menggunakan koloni orang-orang Kanton sebagai bukti. Bdk. Stoddard, *Hadir al-'alam*, III, 366.
84. Pijper, kuliah yang diberikan di Volksuniversiteit, 12 Maret 1937, dalam LOr. 26.337 (35); volume yang dihasilkan adalah *Studiën over de geschiedenis van de Islami* (lihat Bab 11, cat. 60).
85. Drewes dan Poerbatjaraka, *Mirakelen van Abdoelkadir* (lihat Bab 1, cat. 7); Edel, *Hikajat Hasanoeddin* (lihat Bab 1, cat. 63).
86. Voorhoeve kepada Drewes, Pematangsiantar, 24 Juni 1939, dalam KITLV, H 1034 (1).
87. Voorhoeve kepada Drewes, Pematangsiantar, 29 Januari 1940, dalam KITLV, H 1034 (1).

Simpulan

1. Christopher Bayly, *The Birth of the Modern World 1780–1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwells, 2004), 3. ■

INDEKS

A

'Abbas b. Muhammad Taha 211, 216
'Abd al-'Aziz Cirebon 177
'Abd al-Basir (Tuang Rappang) 22
'Abd al-Ghani Bima 54, 65–66, 175
'Abd al-Ghani Cikohkol 173
'Abd al-Hamid Abulung 34
'Abd al-Hamid I, Sultan Utsmani 53
'Abd al-Hamid II, Sultan Utsmani 207
'Abd al-Hamid Kudus 73, 190, 230
'Abd al-Hamid Palembang 188
'Abd al-Jabbar Sambas 198
'Abd al-Jalil Sumedang 123
'Abd al-Karim al-Jili 11
'Abd al-Karim Banten 62, 155, 161, 166, 185
'Abd al-Karim Daghistani 206
'Abdallah Ahmad 32, 216, 238
'Abdallah al-'Attas 155, 184, 243
'Abdallah al-'Aydarus 73
'Abdallah al-Syarqawi 31
'Abdallah Ba 'Alawi 165
'Abdallah b. 'Abdallah Tanah Darat 208
'Abdallah b. 'Abd al-Qadir Harhara 255
'Abdallah b. 'Abd al-Qadir. *Lihat* Abdullah Munsyi 7
'Abdallah b. 'Abd al-Qahhar Banten 50
'Abdallah b. 'Alawi al-Haddad 73
'Abdallah b. As'ad al-Yafi'i 4
'Abdallah b. 'Aydarus b. Syahab 188
'Abdallah b. Muhammad Salih al-Zawawi 154, 171, 213
'Abdallah b. Salim al-'Attas 257
'Abdallah, Sayyid dari Lombok 185, 213
'Abd al-Majid b. Muhammad al-Khani 70
'Abd al-Majid, Pangeran 187
'Abd al-Malik Karim Amrullah. *Lihat* Hamka 255
'Abd al-Malik Mantingan 57
'Abd al-Muhyi Pamijahan 20, 21, 26, 30, 40, 173, 222
'Abd al-Qadir 138
'Abd al-Qadir al-Jilani 4–5, 12, 19, 31, 49, 56, 59, 72–73, 145–46
'Abd al-Qadir Semarang 56, 59
'Abd al-Qadir, Sultan dari Banten 18
'Abd al-Qahhar Sidosremo 50, 173
'Abd al-Rahim al-Asy'ari 62
Abd al-Rahman al-Masyhur 8
'Abd al-Rahman al-Saqqaf 54, 64
'Abd al-Rahman al-Zahir 153, 181
'Abd al-Rahman b. 'Abdallah al-Zawawi 253
'Abd al-Rahman b. Ahmad al-Misri 33
'Abd al-Rahman b. Ahmad b. Jamal al-Layl 188
'Abd al-Rahman b. Saqqaf al-Saqqaf 64
'Abd al-Ra'uf al-Sinkili 19, 222
'Abd al-Ra'uf Singkel 42
'Abd al-Raziq, 'Ali 146
'Abd al-Raziq, Mustafa 253
'Abd al-Samad al-Falimbani xii, 31, 54, 174
'Abd al-Samad b. Muhammad Salih 204
'Abd al-Syakur Surabaya 175, 177
'Abd al-Wahhab al-Bugisi 33–34
'Abd al-Wahhab al-Sya'rani 22
'Abd al-Wahhab al-Sya'rani 137
'Abd al-Wahhab "Jawa" ('Abd al-Wahhab Langkat) 68
'Abduh, Muhammad 203, 210, 211, 215–17, 226, 253
Abdullah, Munsyi 7, 63, 105
Abu 'Abdallah Muhammad b. Da'ud b. Ajurrum 39
Abu Bakr al-'Attas 253
Abu Bakr al-Siddiq, khalifah pertama 56, 58, 67
Abu Bakr, Mawlana 6–7
Abu Bakr Shatta' 67
Abu Hamid Muhammad al-Ghazali 7
Abu Ishaq, Mawlana 7
Abu l-'Abbas al-Misri 38
Abu l-Layts al-Samarqandi 38
Abu l-Najib al-Suhrawardi 206
Adibrata, Raden Wira 192
Adi Kusuma (Muhammad Nur Allah Habib al-Din) 172
Adipati Natakusuma II, penguasa Sumenep 122

Adra'i Garut 176, 241
Adriaanse, C. ix, 260
Adriani, N. 220
Afdeling B 240–42, 249, 266
Afghani, Jamal al-Din al- 216
Ageng Tirtayasa, Sultan Banten 22
Agung, Sultan Mataram 11, 13, 25–26, 53
Ahmad al-Fatani 61, 69, 73, 156, 203–4, 211–12
Ahmad al-Marzuqi 65
Ahmad al-Qusyasyi 20, 47, 175, 182
Ahmad al-Saqqaf 208
Ahmad al-Syinnawi 20
Ahmad Badawi 48
Ahmad b. Idris 204
Ahmad b. Jalal al-Din Cangking 51
Ahmad b. Muhammad Zayn al-Fatani 69
Ahmad b. Mustafa al-Kumushkhanawi 70
Ahmad b. Qasim al-Hajari 83
Ahmad b. Zayni Dahlan 47
Ahmad Dahlan 66–69, 72, 155, 160, 177, 215, 226, 228
Ahmadiyyah 204–5, 207, 255
Ahmad Khatib al-Minankabawi 189, 203–5, 216
Ahmad Khatib Banten 256
Ahmad Khatib Sambas 62, 65, 70–71, 156, 175–77, 206, 214
Ahmad Lampung 71
Ahmad Rifa'i Kalisalak (Ripangi) 55, 106
Ajurrumiyya 39, 163, 173
Akmaliyyah 59, 140
'Ala' al-Din Perak, Sultan Aceh 15
Alahan Panjang 107
'Alawi b. 'Isa al-Muhajir 8, 272
'Alawiyyah 19, 73, 215
al-Azhar 15, 31, 146–47, 253, 261, 275
Aldegonde, Philip Marnix St. 82, 84–85
Alexander Agung 5
Alf masa'il 38, 81, 254
'Ali al-Habsyi 253, 259
Ali al-Khawass 205
'Ali b. 'Abd al-Rahman al-Habsyi 237
'Ali b. Ahmad b. Syahab 243
Alif-alifan 163
al-Imam 210–17, 221, 238, 243
'Ali Mughayat Shah, Sultan Aceh 13
'Ali Rahbani al-Misri 176
al-Irsyad 226, 237, 245, 248, 261, 265, 273
'Alwi b. 'Aqil b. Marzuq 188
Ambon 7, 81, 84–85, 87, 90–92, 181, 251, 259
'Amil/'Awamil 163, 173
Amin b. Hasan al-Madani 148
Ampel, Sunan 54, 173
Anak Tong 40
Anang b. Baqsin b. Hajji Kamal al-Din 64
Andrea, Johannes 88
Aqa'id al-nasafi 83
Archer, Raymond LeRoy 263
Arslan, Syakib 254, 262, 265
Arsyad al-Tawil 260
Arsyad b. 'Alwan Serang (Arsyad al-Tawil) 164, 252
Arti tarekat dengan pendek bicaranya 72
Asnawi Caringin 256
Asy'ari Kaliwungu 55
'Awn al-Rafiq, Syarif Mekah 206, 208
a'yan tsabita 87, 90
Ayat al-bayyinat lil-munsifin, al- 208
Ayutthaya 12
Ayyub al-Khalwati 22

B

Baba Jainan 40
Bab Allah, Sultan Ternate 13
Baba Salihin 41–42
Bada-i'oez Zoehoer 264
Badr al-Din, Sultan Palembang 32, 108, 188
Ba Fadl al-Hadrami 39
Bagelan 175, 190
Baha' al-Din Naqsyaband 4, 72
Bahja al-saniyya, al- 70
Bandung 194–95, 260
Bangkol, Guru 185
Banjarmasin 31, 34, 46
Banten 8, 13, 18–19, 21–22, 25, 28, 30–32, 36, 50, 61–62, 73, 78–79, 89, 95, 109, 112, 119–20, 124, 153, 155–56, 161–63, 166, 171, 180, 185, 204, 229, 235, 251, 256–58, 260, 265
Banyumas 61
Batavia xi, xvi–vii, 26–28, 34, 40, 54, 62, 66, 71–72, 87–89, 91–94, 96–101, 103–5, 109–10, 112, 114, 116, 120, 122–23, 125, 133, 135–37, 151, 156, 160, 162–64, 169–71, 183, 185, 187–89, 192, 198, 203, 209–10, 213, 215, 219, 225–26, 228, 230, 232, 237–38, 241, 243, 245, 254, 256, 261–62, 265
Bataviaasch Genootschap xi, 97
Bavinck, Herman xi, 170, 190
Bayan al-sirr 60
Bemmelen, P. van 158
Bencoolen. *Lihat* Bengkulu 100–1, 103
Bengkulu 33, 100–1, 106, 151
Berg, C.C. 255, 263
Berg, L.W.C. van den 31, 61, 63, 148, 153, 173
Bergsma, W.E. 163
Berg, van den 134, 136–39
Bidayat al-mubtadi bi-fadl allah al-muhdi 64
Bidayat al-mubtadi wa-'umdat al-awladi 64
Bima 54, 65–66, 90, 175
Bin 'Aqil, Sayyid 216, 245, 252

Bleeker, P. 124
Blunt, Wilfred Scawen 158
Bogor xviii, 175, 191, 222, 230
Bonang, Serat 236
Bonang, Sunan 8, 92, 236
Bonaparte, Louis 99
Bone 47, 50, 108
Bonjol 107–8, 132
Bonjol, Tuanku Imam viii, 44–45, 51, 132, 234
Bontius (Jacob de Bondt) 88, 90
Both, Pieter 82
Boven Digul 251, 256, 262
Brandes, Jan 97
Brandes, J.L.A. 183
Broekveldt, F.L. 242
Brug, O. van der 192
Brumund, Jan 126, 175
Brunei 35–36, 117–19
Buitenzorg 62, 137
Bujang, Raja Trumon 51
Bukit Tinggi 209
Burdah 43, 83
Burhan al-Din Ulakan 21, 48–49, 234
Burton, Richard 155
Bustan al-salatin 94

C

Cabolek 25
Cabolek, *Serat* (*The Book of Cabolek*) 25
Cangking 48–51, 132, 211
Capellen, G.A.G.P. van der 101, 120
Caringin 256
Centhini, *Serat* (*The Book of Centhini*) 31, 57, 102
Chijs, J.A. van der xi, 131, 162
Chijs, P.N. van der 155
Ciamis 173, 240
Cianjur 120, 174, 176
Cilacap 176
Cilegon 135
Ciomas 62
Cirebon 8, 22, 40, 55, 123, 172–73, 176–77, 187, 191–92, 195
Coen, Jan Pietersz 85
Cohen Stuart, A.B. 128
Cort Begrip 82, 84
Couperus, Louis 248
Cowan, H.J.K. 243
Coy, Pieter Maertensz 84
Crawfurd, John 109
Cust, R.N. 149

D

Daendels, Herman 99
Dain Matàra 93
Dala'il al-khayrat 36, 47, 51
Danckaerts, Sebastiaan 85
Daqa'iq al-akhbar 264
Daqa'iq al-huruf 21
Darat, Semarang 55
Dataran Tinggi Priangan 123, 240
Dato-ri-Bandung 24
Da'ud al-Fatani 31, 35, 55, 69, 145, 174
Da'ud Sunur 50, 58, 71, 177
Da'ud, Syekh 50, 55, 58
Davis, John 14, 29, 79
debus 120, 272
Delft 61, 86, 109–12, 114–16, 123, 127, 129, 131–32, 139–40, 160, 167
Deli 68–69, 182, 187
Demak 8, 11–12, 164
Dickinson, James T. 117
Diponegoro, Pangeran 52–55, 60, 107, 110, 164, 166
Diya' al-Din 'Abd al-Malik b. Yusuf al-Juwayni 172
Djajadiningrat, Aboe Bakar 153, 226, 235
Djajadiningrat, Hasan 229, 242, 256
Djajadiningrat, Hoesein 222, 247, 253, 255, 257, 262
Djajadiningrat, R.A. 256
Djajadiningrat, R.A.A. 256
Djojodikoro 237
Doorenbos, J. 255
Dozy, Reinhardt 114
Dozy, R.P.A. 114, 115, 147, 159, 160
Drajat, Sunan 8
Drewes, G.W.J. 7, 32, 254
Dul, agama 60, 119, 138
Dunn, W.N. 245
Durkheim, Émile 253
Durra 38
Durr al-Manzum, *al-* 7
Durr al-nafis 35
dzikr 4, 36, 38, 39, 41, 51, 58, 68, 69, 71, 88, 118, 119, 125, 132, 137, 152, 161, 166, 172, 177, 183, 210, 212, 240, 252, 272

E

Edward William Lane 137
Engelhard, Nicolaus 112
Erpenius (Thomas van Erpe) 83–84, 88

F

Fahmi, Mansur 146, 253–54, 259
Fath al-'arifin 70, 206
Fath al-mu'in 165
Fath al-qarib 164
Fath al-rahman 26, 32–34, 206
Fath al-Wahhâb 232
Fathoel-Moe'în 232

Fathoel-Qarîb 232
Faysal b. Sa'ud 263
Friederich, R. 109
Fu'ad, Raja Mesir 253
Futuh al-'arifin 70–71
Futuhat, Ibn al-'Arabi 152

G

Garut 130, 156, 164, 171, 173, 175–76, 240–43, 270
Gedangan (Sidoarjo), pemberontakan di 196, 197, 199–200, 219, 242
Geertz, Clifford xiii, xiv
Gericke, J.F.C. 110
Gervaise, Nicholas 22
Giri 9, 11
Giri, Sunan 9, 90–1, 121
Gobée, Émile ix, 248, 255, 259, 263
Goeje, M.J. de 147
Golius (Jacob Gool) 83, 87–88
Gowa 11, 21–22, 24
Grashuis, Gerhardus Jan 129–31, 133, 148, 151, 167
Gresik 7–9
Groot, A.D. Cornets de 110
Grotius (Hugo de Groot) 82
Gunning, J.G.H. 152
Gunung Jati, Sunan 8, 12, 22, 25–26, 172, 236

H

Hadrami, syekh 205
Hamengkubuwana I 34
Hamim Gadu Pesing, Kiai Hajji 55
Hamka 255
Hammer-Purgstall, J. von 122
Hamza al-Fansuri 42
Happel, Maurits van 89
Harthoorn, Samuel Eliza 57, 125, 128, 152
Hartsinck, Andries 98
Hasan Absari Cianjur 176
Hasanayn, Husayn Ahmad 263
Hasan b. 'Alwi b. Shahab 211
Hasan Basri Kiara Kareng 176
Hasan Besari 126, 175
Hasan b. Sumayt 237
Hasan Cimareme 240
Hasan Citandun 164
Hasan Lengkong 230
Hasan Mawlani (Kiai Lengkong) 59
Hasan Mu'min Gedangan 197–98
Hasan Mustafa 164, 171–72, 175–77, 183–84, 194–97, 200, 231, 235, 253
Hasan Sulayman Hila 92–93
Hasjijah 232
Hazeu, G.A.J. 197, 219, 235
Hazib Sa'id 41–42
Hellenius, Isaäc 89
Henny, C.C.M. 199
Heurnius, Justus 86
Heutsz, J.B. Van 182
Hidayat al-salikin 34, 69
Hikam 34, 55
Hikayat Amir Hamza 220
Hikayat Hasan al-Din 22, 50, 265
Hikayat Maryam wa-'Isa 105, 109
Hikayat Muhammad Hanafiyya 43
Hikayat Nabi bercukur 67
Hikayat Raja Pasai 5
Hikayat Sultan 'Abd al-Muluk 64
Hoekendijk, C.J. 193
Hoëvell, W.R. van 114
Hoezoo, W. 125
Hogenraad, G. 218
Hollander, J.J. de 111
Holle, K.F. 129, 136, 138
Houtman, Cornelis de 78–79
Houtman, Frederick de 78, 80, 82, 84, 105
hukum Islam xv, 111–12, 124, 127, 161, 177, 189, 197, 220, 258, 275
hukum waris 124
Husayn al-Habsyi 64, 105
Husayn, Taha 259, 263

I

I'anat al-talibin 155
Ibn 'Abd al-Wahhab 47, 113
Ibn al-'Arabi 6, 9–10, 16–17, 21, 40, 152, 224
Ibn al-Dayba'i 43
Ibn al-Hajari 88
Ibn 'Ata' Allah al-Iskandari 34
Ibn Battuta 5
Ibn Farid 17
Ibn Hajar al-'Asqalani 146
Ibn Hajar al-Haytami 16, 165
Ibn Qasim al-Ghazzi 164
Ibn Sumayr 67, 69
Ibrahim al-Bajuri 61
Ibrahim al-Duwayhi 204
Ibrahim al-Jaylani 177
Ibrahim al-Kurani 20, 35, 145
Ibrahim b. 'Ali al-Firuzabadi 112
Idah fi l-fiqh 83, 92
Idenberg, A.W.F. 228
Imampura Bagelan 175
Indramayu 191, 193–94
Injil, terjemahan 84
insan al-kamil, al- 11
Irgham unuf al-muta'anitin 208
Iskandar II, Sultan Aceh 13, 15
Iskandar Muda, Sultan Aceh 11, 13–15, 182

Islamolog 136, 236, 251
Isma'il al-Minankabawi (Isma'il Simabur) 51, 58, 62, 67, 70, 154, 156, 214
Isma'il b. 'Abdallah al-'Attas 145
Isra' wa-mi'raj al-nabi 43
Ithaf al-Dzaki 20
Izhar zaghl al-kadhibin 206, 208, 214

J

Jabal Abi Qubays 59, 70, 72, 204
Ja'far al-Barzanji 43
Ja'far al-Qadri 153
Jager, Herbert de 89
Jalal al-Din Ahmad Samiang (Faqih Saghir) 49, 51, 107, 211
Jalal al-Din al-Mahalli, penafsiran 21
Jalal al-Din al-Suyuti, penafsiran 21
Jamal al-Layl, Sayyid Hasyim, Sultan Aceh 19
Jami' al-usul fi l-awliya' 70, 219
Jamil Jambek 216
Jawa, pesantren 55, 61, 129, 131, 151, 185
Jawi, orang 4–5, 18, 20, 23, 31, 47, 61, 161, 208
Jeddah 18, 79, 112–13, 153–54, 156, 167, 199, 206, 226, 235, 243, 248, 253, 256, 260
Jepara 57, 89, 165
J.L.V. 56, 60, 125–26
Johns, Anthony Hearle 5
Johor 215
Jonge, B.C. de 259
Jong Islamieten Bond x, 249–51, 257, 260
Junayd Batavia 54, 156, 161–62, 170
Juynboll, A.W.T. 134
Juynboll, T.W. 220
Juynboll, T.W.J. 147

K

Kairo xix, 15–17, 20, 22, 23, 27, 30–34, 44, 50, 61, 64, 69–71, 73–74, 146, 148, 152, 156, 177, 194, 196–97, 203, 208, 210–11, 214–17, 219, 225, 249–50, 252–54, 262, 268–69
kalender, perbedaan 67, 272
Kalijaga, Sunan 8, 28, 52
Kalisalak 55
Kalisapu 176
Kal, J.L. 241
Kamal al-Din Ashi 15–18, 20, 27, 35, 64
Kamalat al-Din, Sultan Aceh 19
Kantor Urusan Pribumi x, 217, 225, 227, 232–33, 235, 237, 243–44, 253–55, 258–59, 262, 266
Kanz al-khafi, *al-* 95–96
Karang 30–31, 40, 55, 98
Kartasura 25–26, 30, 32, 34
Kartawidjaja 55–56, 59, 191–95, 231
Kashf al-sirr 95
Kasman 250
Kat Angelino, J.P. De 240
Katib Celebi 122
Kayfiyyat khatm qur'an 63, 65, 71
Kedah 33, 62, 174
Kediri 221
Kedu 59
Keijzer, Salomon 61, 112
Kelantan 64, 204–5, 212
Kemas Fakhr al-Din 32–33
Kemas Haji 'Abdallah b. Azhari 188
Kemas Hajji Muhammad Azhari 64
Kendal 55, 163–64, 172, 174
Kern, R.A. 243, 248
Ketib Anom 25–26
Khalid al-Syahrazuri al-Kurdi 58
Khalidi 59, 67–68, 70–71, 154, 161, 188, 206, 208, 210, 212, 214
Khalidiyyah 58–59, 68, 165, 175, 177, 206, 213–14
Khalid, Mawlana 58, 206
Khalil, Munawar xiii
Khalil Pasha al-Taghistani 68
Khalwatiyyah 22, 43, 140, 175, 177
Khatib 'Ali 240
Khidr 10–11, 36, 266
Khulasat al-kalam fi bayan umara' al-balad al-haram 156
Khulasat al-Mafakhir 5
Kinderen, T.H. der 137
KITLV ix–x, xviii–ix, 112, 114–15, 127
KIZ x
Klerk, Reinier de 97
Komunis, pemberontakan 251
Kongres Orientalis Leiden 151, 263
Kota Gadang 206
Kota Lawas 48
Kota Tua 49
Kraemer, Hendrick 249
Krapyak, Kiai 197–98, 249
Krawang 61
Kuala Lumpur 214
Kudus 25, 73
Kuenen, Abraham 148
Kumushkhanawi, al 206
Kurd 'Ali, Muhammad 253

L

Lampung 32, 71
Lamreh 4
Lancaster, James 14

Lane, Edward William 149, 153, 155, 182
Langen, K.F.H. van 151–52, 163, 183
Langkat 68–69, 182
Larges, Simon De 94
Lay, G. Tradescant 117
Lebak 163, 191
Le Chatelier, A. 140
Lee Warner, W.H. 244
Leiden, Universitas xviii–ix, 83, 87, 99, 134, 145, 147, 252, 254
Leijdecker, Melchior 89
Lemah Abang 223
Lengkong, Kiai 59, 60, 123–24, 176
Lengkong, pesantren 123
Leyden, John 101
Limburg Stirum, P. Count van 241–42
Lindenborn, M. 231
Linschoten, Jan Huygen van 78
Lith, P.A. van der 147
Lodewijckszoon, Willem 78
Lopang, Kiai 164
Lord Curzon 247
Lothrop Stoddard, Theodore 262
Lubb allubab 110

M

Mackenzie, Colin 100
Madinah 16, 20, 27, 31, 33, 35–36, 44, 47–48, 50, 58, 71, 160, 175, 272
Madiun 57, 102, 119, 125, 165
Madura 27, 60–62, 90, 103, 120, 128, 173, 175
Magelang 197
Makassar 11, 19, 22–24, 28–29, 50, 52–53, 89, 92–94, 117
Malaka 2–3, 5–7, 10, 12–13, 79, 82, 84, 89, 104, 117, 228
Malang 57, 145, 191
Malik al-Salih 3, 5
Malik Ibrahim viii, 7, 29, 106, 121
Mallawang Gawe 25
Maluku 2, 7, 12–13, 78–79, 81–82, 84, 89, 92
Manado 52–53, 231–32, 260
Mangkubumi 30
Mangkunegara I 36
Manhaj al-istiqama fi l-din bi-l-salama 72
Manqusy, ‘Umar 226, 253
Mansur al-Hallaj 10
Mansur b. Yusuf al-Misri 18
Mansur Shah, Sultan Malaka 7
Ma’rifat al-islam 92, 94
Marsden, William 33, 100
Marsh, Narcissus 83
martabat tujuh 21, 32, 35, 50, 88, 274
Masa’il al-sittin, *al-* 163
Massignon, Louis 224, 253
Mas‘ud al-Jawi 5, 12
Mataram, Kiai 26
Mawahib rabb al-falak 70
Mawlana Maghribi (Malik Ibrahim) 8, 29, 93
Mazhariyyah 207
Medhurst, W.H. 104
Mekah xvi, 5, 8, 11–13, 16, 18–20, 22, 24, 26–28, 30–36, 40, 46–51, 53–56, 58–59, 61, 63–74, 76, 79, 102, 106–7, 112–13, 117, 119–20, 123, 131–32, 136, 147, 150, 153–56, 161, 163, 165–77, 181–82, 184–85, 189–90, 192–94, 199, 204–8, 210–11, 213–14, 216–17, 219–20, 223–24, 226, 230, 238, 251–53, 256, 263, 268–75
Melayu, bahasa 17, 40, 42, 58, 72–73, 79–87, 89–93, 96, 100, 102–3, 105, 109–11, 115, 117, 150–51, 173, 193, 195, 230, 232, 263, 273
Merah Silu (Malik al-Salih) 5
Meulen, D. van der 263
Meursinge, Albert 111
Minhâdj at-Tâlibîn 148, 232
Minhaj al-qawim 165
Minhaj altalibin 137
Mir’at al-mu’min 92, 94
Mir’at al-tullab 21, 111
Misri, Mansur al- 28
Moechtasar Aboe Sjoedjâ’ 232
Moeda, Dja Endar 189
Moehamad Idris 232
Moeharrar ar-Râfi‘î 232
Moeis, Abdoel 240, 243
Mohr, J.M. 96
Mojo, Kiai 52–53
Monahan, J.H. 263
Mossel, Jacob 95
Muhammad Abi l-Wahhab al-Syadhili 205
Muhammad al-Bali 62, 70–71
Muhammad al-Dandarawi 204
Muhammad ‘Ali b. ‘Alan 19
Muhammad ‘Ali Pasha 47, 53
Muhammad al-Manufi 16
Muhammad Arsyad al-Banjari 31, 33–34, 73
Muhammad Arsyad b. Qasim al-Jawi 64
Muhammad Azhari 64, 188
Muhammad b. ‘Abd al-Rahman al-Masyhur 215
Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab 47, 276
Muhammad b. ‘Aqil 211, 213, 243
Muhammad b. Fadl Allah al-Burhanpuri 14
Muhammad b. Hasyim b. Tahir 215
Muhammad b. Idris al-Syafi‘i 5, 275
Muhammad Brunei 119
Muhammad b. Sulayman al-Jazuli 36
Muhammad b. Sulayman al-Kurdi 34, 47
Muhammad b. Yusuf al-Sanusi 17, 36

Muhammad Garut 171, 175–76, 241
Muhammad Hasab Allah 171, 176
Muhammad Hasan b. Qasim Tangerang 230
Muhammad Husayn Krawang, Raden 61
Muhammad Ilyas Sukapura 177
Muhammad ʻIsa 256, 261
Muhammad IV, Raja Kelantan 204, 206
Muhammadiyah 226, 235, 245, 250–51, 260–61
Muhammad Maghribi 175
Muhammad Ma'ruf 70
Muhammad Ma'ruf b. ʻAbdallah Palembang 62
Muhammad Minhad 221
Muhammad Musa, Raden Hajji 136
Muhammad Nafis al-Banjari 31, 34–35
Muhammad Saʻd Mungka dari Payakumbuh 208
Muhammad Sahih 176
Muhammad Saʻid Ba Busayl 161
Muhammad Saʻid b. Jamal al-Din al-Linggi 204
Muhammad Salih al-Zawawi 154, 176, 207
Muhammad Salih, Mas 191
Muhammad Salim al-Kalali 211, 243
Muhammad Samman 31
Muhammad Silungkang 131–32
Muhammad Tahir Bogor 175
Muhammad Tahir Jalal al-Din 206
Muhammad Talha Kalisapu 176
Muhammad Tayyib Riau 198
Muhammad ʻUmar Watuagun 165
Muhammad Yasin Kelayu 28
Muhammad Zayn al-Asyi 32
Muhammad Zayn al-Din al-Sumbawi 65
muhaqqiqin 17–18, 22, 31, 35–36, 40, 44
muhaqqiqun 16, 274
Muhimmat al-nafa'is 69
Mukhtar, Raden 230
Mulabaruk, Kiai 175
Müller, Friedrich Max 262
Murtada al-Zabidi 33
Musa Afandi 68
Mustafa ʻAfifi 171
Mutamakin, Ahmad 25

N

Nabulsi, Taysir 257
Nahuijs, H.G. 103
Nan Rinceh, Tuanku 48–49, 166
Nan Salih, Tuanku 49–50
Nan Tua, Tuanku 48–49, 107
Naqsyabandiyyah 4, 14, 48, 51, 53, 56–58, 62, 67–68, 70, 72, 132–33, 137–38, 140, 175–77, 185, 191, 209–11, 213, 216, 219, 221, 227, 231, 238, 254
Nasif, ʻUmar 253
Nasiha al-aniqa 67
Natadiningrat, Raden Muhtadi 261
Natakusuma 26, 122
Nawawi Banten 162, 171, 204
Nawawi, Imam 16, 50, 175
Nawawi Limbangan 123
Neck, Jacob van 29, 79, 81
Nes, J. van 124
Neurdenburg, J.C. 151
Nicholson, R.A. 253
Niemann, G.K. 113, 115, 127, 151
Nihâjah 232
Nöldeke, Theodor 182, 218, 223–24
Nur Ahmad Awaneh Tegal 41
Nur al-Din ʻAbd al-Rahman Jami 22
Nur al-Din al-Raniri 15, 182
Nur Hakim 59, 61
Nur Zayn Cirebon, Bagus 40

O

Oort, Ida Maria van 249
Ordonansi Guru 220–21
Oud en Nieuw Oost-Indiën x, 91–92, 94, 120

P

Padang 36, 71, 104, 107–8, 132, 135, 137, 151–52, 163, 206, 208, 210, 216, 225, 238, 240, 246
Padri, gerakan 48
Pahang 7, 15, 214
Pajang 52
Pakubuwana II 25–27, 30
Pakubuwana IV 30, 40, 98
Pakubuwana X 227
Palembang xii, 32–34, 36, 44, 46, 62, 64, 70, 72, 103, 105, 108, 128, 174, 188–89
Pasai, Samudra 4, 5
Pasuruan 145
Patani 7, 8, 32, 41, 62, 69, 93, 199
Pati Kuhu 90
Pati Tuban 93
Payakumbuh 208
Pekalongan 173, 192, 197
Pemberontakan Cilegon 141, 187, 252, 260
Penang 62, 70, 101, 105, 211, 213
Perak 15, 205, 214
Perang Jawa 51, 53, 55, 122
Perlak 3
Pesantren Sidosremo 197
Pesantren Tegalsari 30, 163–64, 175
Piepers, M.C. 157
Pigafetta, Antonio 84
Pijnappel Gzn, Jan 111
Pijper, G.F. xi, 203, 254
Pires, Tomé 9
Plas, C.O. van der 259
Poensen, Carel 57, 128, 133–35

Poerbatjaraka, Raden 265
Polo, Marco 3
Ponorogo 27, 30, 102, 163, 170
Pontianak 154, 213
Prabu, Imam 172
Prabu Jaka, Susuhunan 34
Prima pars 78–79
Probohadidjojo, Wiwoho 259

Q

Qadiriyyah 4–5, 26, 62, 70, 145, 175–77, 185, 197, 213
Qadiriyyah wa-Naqsyabandiyyah 70, 175–77, 185, 213
Qa'it Bey 26
Qasim, Sayyid 184–85
Qitâb Sittîn 232
Qoerrat al-'ain 232
Quanzhou 3

R

rabita 206, 212–13
Radermacher, J.C.M. 97
Raffles, Thomas Stamford 100
Rahmat, Mas 60
Raja 'Ali Haji 64, 128
Ramayana 25
Raphelengius (Frans van Ravelingen) 63
Rariteiten-kammer 91
Raslan, Wali 26, 32, 34
Rasul, Hajji 216
Ravelingen, Frans van 63
Rejoso 165
Relandus (Adriaan Reland) 91, 122–23
Religione Mohammedica 91
Rembang 102
Riau 62, 154, 198, 207, 213
Ri'ayat Syah al-Mukammal 79
Rida, Muhammad Rasyid 203, 217
Rifa'iyyah 4, 36
Rinkes, D.A. 222
Rinn, Louis 140, 161
Robinson, William 105
Ronkel, P.S. van 219–20, 222, 233–34, 254
Roorda, Taco 110–12, 129, 187
Roorda van Eijsinga, P.P. 109
Rubaya, Syekh 237
Rumphius (Georg Rumph) 7, 89–91
Ru'yani, Kiai 256, 261
Ruyl, Albert Cornelisz 84, 86, 104

S

Sabil al-muhtadin 35, 64
Safinat al-najah 54
Safinatan-Nadjât 232
Safiyyat al-Din, Sultan Aceh 15, 18, 21, 28
Sahwi Cikalong 173
Saint Martin, Isaac de 89
Sajarah Banten 18–19, 22, 50, 222
Salih Darat 173
Salim, Agoes 154, 226, 230, 241, 249, 253, 257–58, 265
Salim al-Qadri 153
Salim b. Sumayr 54, 62, 72
Samani, Tuanku di 49
Samarqandi, al 38, 56, 95, 130
Samarqandi, al- 135
Samaun Muntare, Kiai 163
Sammaniyyah 30, 33, 35–36, 44–45, 62, 188, 224
Samman, Syekh dari Aceh 31, 33, 128, 184
Samsari Tasikmalaya 240–41
Sandick, R.A. van 135, 180–81, 190
Sanusi, al 17, 33, 36, 38–39, 56, 128, 171
Sanusiyyah 139
Sarekat Islam ix, xi, 226–31, 233, 235, 236, 239–43, 249–51, 256, 266
Sastradiwirja, Sjoe'aib 257
Sayf al-battar, *al-* 208
Sayf al-Din al-Azhari 15–17, 118
Sayf al-Rijal 15–16, 32
Sayr al-salikin 34, 213
Sayyid 'Alwi 26
Sayyid Ibrahim (Bapak Sarif Besar) 96
Sayyid Shaykh b. Ahmad al-Hadi 211
Sayyid 'Utsman 138
Schaap, B. 109
Schrieke, B.J.O. 51, 236
Schultens, Jan Jacob 96
Seh Bari 9, 29, 83
Seh Ibrahim 9–10
Sejarah Indonesia xvi, 8, 34, 225
Semarang 25, 55–56, 59, 102, 135–36, 165, 173, 189, 197, 218
Seram Karawangi 164
Serang 164, 166, 171, 256
Serdang 213
Sevenhoven, Jan Isaäc van 59, 103, 108–9, 123–24, 126, 163, 176
Sharaf al-Din Muhammad al-Busiri 43, 83
Sharh al-Sittin 163
Sifat Dua Puluh 38
Silungkang 131–32, 177
Singapura xix, 7, 35, 41, 51, 54, 61–70, 72, 76, 101, 104–5, 108, 118, 164, 184, 198, 208, 210, 213–15, 225, 230, 234, 238, 243–44, 246, 268, 269
Sirat al-mustaqim 35, 126
Siti Jenar 10
Sittin mas'ala fi l-fiqh 38
Snackey, Arnold 132

Snouck Hurgronje, C. ix, xi, xiii, xvi, 28, 59, 63, 73, 88, 133, 144–45, 147, 169, 203, 213, 218, 235–36, 250–51, 254, 260, 269
Soerianataningrat, S. 163
Solok 51
Solo (Surakarta) 52, 110, 128, 169, 170, 227, 265
Sosrokardono 241, 243
Speelman, Solomon 90
Speult, Herman van 85
Spraeck ende Woord-boeck 84
Sragen 52
Stille kracht 248
St. John, Spenser 119
Stuers, H.J.J.L. Ridder de 48, 115, 123, 242
Stuers, L. De 242
Sufi, guru 17, 25, 53, 188, 192, 199, 223, 268, 272, 275
Sufisme vii, xiv–xv, xvii, 11–12, 17, 21, 25–27, 29, 40, 62, 66, 73–74, 76, 84, 159, 172, 200, 203, 207, 210–13, 216–17, 250, 253–54, 263, 267, 269, 275
Sukabumi 171, 176
Sukapura 177
Sukino Batavia 240
Sulalat al-salatin (*Sejarah Melayu*) 64, 94, 101, 105
Sulayman Afandi 59, 62, 68, 139, 165, 177, 207–8, 214
Sulayman al-Mahri 5
Sulayman, Cawi 241
Sulayman Qanuni, Sultan Utsmani 13
Sullam al-tawfiq 165, 171
suluk 8, 58, 132, 152, 211, 275
Sumedang 123
Sumenep 122, 126
Sunur 50, 58, 71, 177
Surabaya 11, 30, 54, 60, 64, 73, 102, 105, 128, 155, 165–66, 173, 175, 177, 198, 237
Surakarta 30, 59, 98, 109–10, 123, 166, 225–26
Surkati, Ahmad 226, 237, 253, 255, 257
Swieten, K.F. van 139
Swieten, van 140
Syair hakikat 71
Syair Mekah dan Madinah 71
Syair syariat dan tarekat 71
Syams al-Din 14, 32, 34, 40, 92, 94–95, 182
Syams al-Din al-Sumatra'i (Syams al Din Pasai) 14, 17, 81
Syath al-wali 21
Syattari 21, 26, 30, 32–34, 40–43, 48–50, 53, 55, 59, 71, 119, 132, 145, 165, 172–73, 177, 182
Syattariyyah 14, 20, 26, 30, 33, 35, 39–40, 49–50, 53, 56, 59, 70, 98, 140, 175, 177, 179, 199, 211, 222, 224, 248
Syekh Yusuf 21–22, 24–26, 29–30, 76, 89, 95, 255
Syihab al-Din b. 'Abdallah Ahmad 32
Syihab al-Din Mahmud al-Alusi 206
Syu'ayb b. 'Abd al-Karim al-Maghribi 206

T

Tabaqat al-mufassirin 111
Taftayani, Kiai 53
Tahir, Syekh 211
Tahlil Allah, Sultan 34
Ta'if 33, 47
Taj al-a'ras 73
Taj al-Din, Ahmad, Sultan Palembang 32
Taj al-muluk (dari Roorda van Eijsinga) 126, 128
Taj al-muluk (dari Teungku Kota Karang) 184
Taj al-salatin 94
Tamhid Allah, Sultan Banjarmasin 34–35
Tanah Darat 208
Tanah Datar 132
Tanbih al-ghafilin 135
Tanbih al-mashi 172
Tanbih fi l-fiqh 112
Tangerang 62
Tanjung Beringin 187, 308
Tanjung Pinang 198
Tarian Sadati 183
Tarim 8
Tarjuman al-mustafid 21, 39
Tasikmalaya 240
Tasripan 163
Tassy, Garcin de 113
Tebuireng 252
Tegal 41–42, 177
Tegalrejo 52
Terengganu 35, 64, 96
Ternate 13, 29, 79, 81
Teungku di Anjong (Sayyid Abu Bakr) 184
Teungku Kota Karang 184
Thamrin, Mohammed Husni 259
Tidar 251
Tiele, Cornelis 149
Tionghoa 8–9, 52, 108, 169–70, 191–92, 194, 225
Tiongkok 2–5, 7–8, 10, 26, 32, 79, 81, 226, 229–30, 265
Tjokroamidjojo 163
Tjokroaminoto 227–30, 237, 241–43
Toehfah 232
Trenggana, Sultan Demak 8
Trumon 50–51
Tuban 7, 92–93
Tuhfa 40, 60, 152, 177
Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi, al- 14
Tuhfat al-muhtaj 111

Tuhfat al-raghibin 34
Turutan 163
Tuuk, H. Neubronner van der 123, 125, 150

U

'Ubayda Surabaya 54, 56, 173, 176
Ulakan 21, 48–49, 234
'Umar 'Ali Sayf al-Din II, Sultan Brunei 118
'Umar Ba Mahsun 25
'Umar b. Muhammad al-Nasafi 83
Umar, Teuku 183–84
Umm al-barahin viii, 6, 17, 38, 61, 65
Undang-undang Melaka 6
Urawan, Pangeran 26
Usul Agama Islam 94
Usulbiyya, *Kitab* 26, 43
'Utsman b. 'Aqil, Sayyid 62, 66–69, 72–73, 160–63, 170, 182, 187–89, 194, 196, 205, 209, 211, 213, 215–16, 221, 227, 230–31, 235, 238, 253, 257, 265

V

Valentijn, François 81, 89, 91
Verkerk Pistorius, A.W.P. 131, 134
Vermeer, A. 191
Verwijk, J.J. 140, 288
Veth, P.J. 110, 134, 140
Villiers, George, Duke of Buckingham 83
Voetius, Gisbertus 88
Voorhoeve, Petrus 255
Vorm, Petrus van der (Pieter Worm) 92, 94
Vulcanius, Bonaventura 83

W

Waal Malefijt, Jan Hendrik de 229
Wahhabiyyah 47, 51, 53, 76, 113, 207, 215, 234, 238, 248, 276
Wahy almuhammadi 254
Walaeus (Antoine de Waele) 82, 86–87
Wali Ahmad Beg 255
Wali Sanga 7–11, 40, 56, 59, 179, 222
Wall, Hermann von de 128
Wathiqa al-wafiya 162, 209–10
Wensinck, A.J. xi, 252
Werndly, George Henrik 94
Wilhelmina, Ratu Belanda 145
Willem II, Raja Belanda 109
Willem III (sekolah) 116, 133, 220, 222
Wiltens, Caspar 84–85, 87
Winter, C.F. 110
Wiranatakoesoema 259
Wolff, J.H. 230
Wujudiyyah 32, 252

X

Xavier, Francis 84

Y

Yahya Bey al-Taghistani 68
Yahya Cianjur, Raden Haji 174
Yogyakarta 52, 102, 108, 226, 255, 261
Yusuf al-Ghani al-Sumbawi 64–65
Yusuf al-Maqassari 21
Yusuf Jelak 165

Z

Zabaj 3, 276
Zahid Solo 54, 176
Zakariyya' al-Ansari 22
Zaki, Ahmad 253
Zakiyyat al-Din, Sultan Aceh 19
Zayd, Syarif Mekah 18–19
Zayn al-Din al-Malibari 165
Zayn al-Yamani 25
Zaytun 3
Zegers, J.L. 192
Zentgraaff, H.C. 242
Zheng He 8

Penelitian Princeton dalam Politik Islam

Dale F. Eickelman dan Augustus Richard Norton, Editor

Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*

Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*

Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics*

Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam beyond Violence*

Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*

Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*

Muhammad Qasim Zaman, *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*

Michael G. Peletz, *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*

Laetitia Bucaille, *Growing Up Palestinian: Israeli Occupation and the Intifada Generation*

Oskar Verkaaik, *Migrants and Militants: Fun and Urban Violence in Pakistan*

Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*

Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*

Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*

Robert W. Hefner dan Muhammad Qasim Zaman, eds., *Schooling 1slam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*

Loren D. Lybarger, *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*

Richard Augustus Norton, *Hezbollah: A Short History*

Bruce K. Rutherford, *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World*

Emile Nakhleh, *A Necessary Engagement: Reinventing America's Relations with the Muslim World*

Roxanne L. Euben dan Muhammad Qasim Zaman, eds., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*

Irfan Ahmad, *Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami*

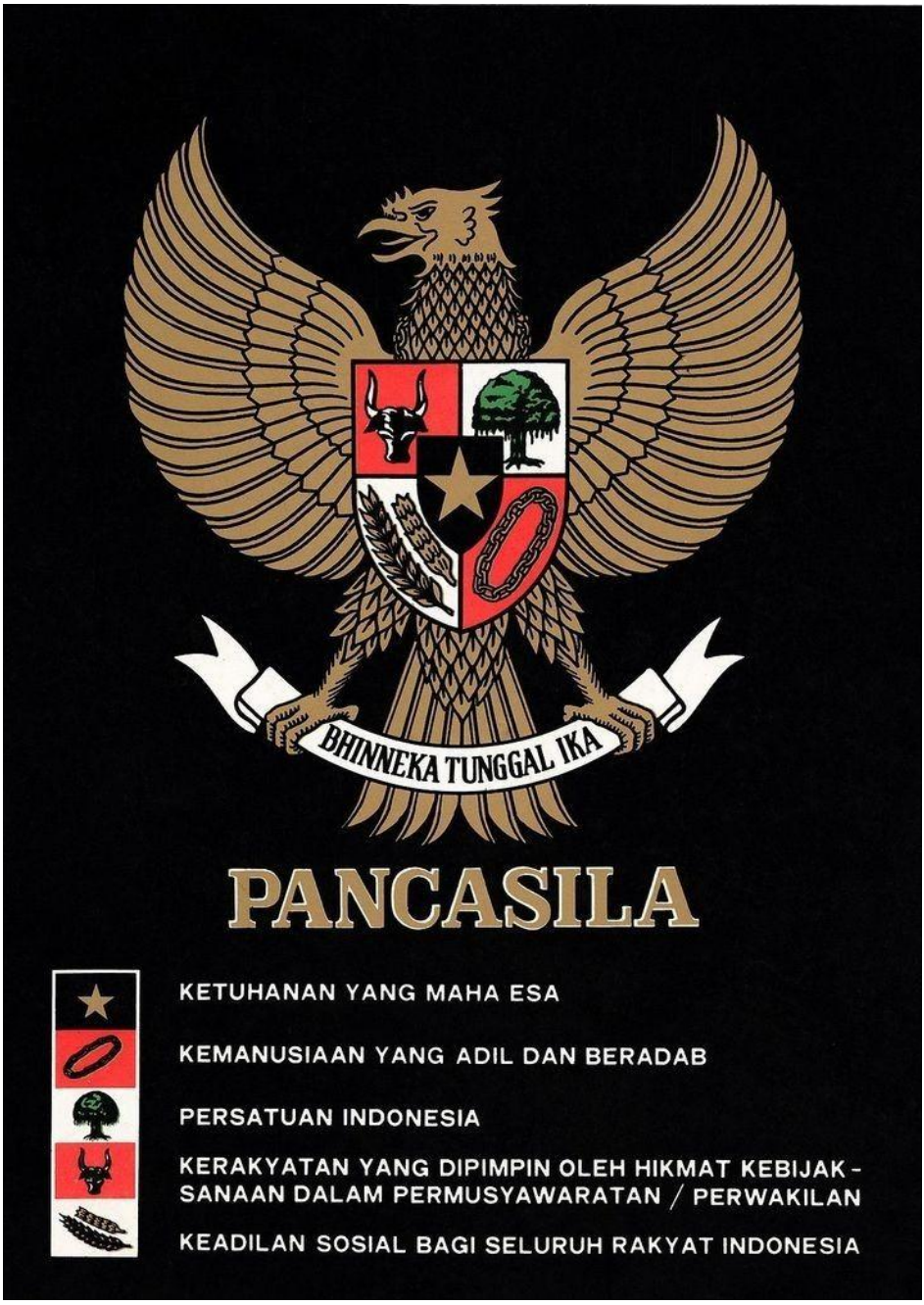
Kristen Ghodsee, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Tranformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*

John R. Bowen, *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*

Thomas Barfield, *Afghanistan: A Cultural and Political History*

Sara Roy, *Hamas and Civil Society in Gaza: Engaging the Islamist Social Sector*

Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*


BHINNEKA TUNGGAL IKA
PANCASILA
KETUHANAN YANG MAHA ESA
KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
PERSATUAN INDONESIA
KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-
SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

PRINCETON
UNIVERSITY

Agama Islam tidak dilahirkan di Indonesia, tapi justru negara inilah yang memiliki penduduk Muslim dengan jumlah terbesar di dunia. Bagaimanakah cara agama ini masuk dan berkembang di antara suku- dan budaya yang beragam di Nusantara? Fondasi pertanyaan ini kemudian menggerakkan Michael Laffan untuk meneliti proses tumbuh kembangnya Islam di Indonesia yang memiliki corak dan ciri khusus. Dari aneka ragam sumber daya, Laffan mereka ulang sejarah interaksi dari diskusi ihwal Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia.

Islam di Indonesia kerap digambarkan bersifat moderat berkat peran yang dimainkan Sufisme mistik dalam membentuk berbagai tradisinya Menurut para pengamat Barat - mulai dari para administrator kolonial para cendekiawan orientasi Belanda, hingga para antropolog modern seperti Clifford Geerfix - penafsiran Islam yang damai ala Indonesia terus menerua mendapat ancaman dari luar oleh tradisi-tradisi Islam yang lebih keras dan intoleran.

Michael Laffan menyusuri bagai citra populer mengenai Islam Indonesia dibentuk oleh berbagai perjumpaan antara para cendekiawan kolonial Belanda dan para pemikir reformis. Tak berhenti sampai di situ, Laffan juga menyt uhkan peran-neran tradisi Arah, Tiongkok, India, dan Eropa yang telah berinteraksi sejak awal measuknya Islam. Hasil perkawinan lintas budaya dan intelektualitas inilah yang kemadian melahirkan Islam Nusantara

"Sejarah Islam di Nusantara merupakan kontribusi keilmuan yang mengesankan dan penting, mengandung informasi berlimpah dan sudut pandang kritis bagi para cendekiawan dan peneliti _ yang sebidang"
-Christina Sunardi, *American Journal of Islamic Social Sciences*

Terlepas dari gaya berapi-api yang kadang jenaka,buku ini padat dan dapat menjadi bahan diskusi....Menarik"
-Anthonjy H.Johan, *Journal of Southeast Asian Studies*

Pembaca Buku Bentang
Bentang Pustaka
@bentangpustaka